CURSUS
THEOLOGICUS

Ad uſum Tyronum elucubratus,

Et in Quotidianis Prælectionibus

A P. DOMINICO VIVA

SOCIETATIS JESU

SACRÆ THEOLOGIÆ PROFESSORE

Suis Auditoribus Traditus

In Palæſtra Collegii Neapolitani ejuſdem Societatis;

DICATUS

EXCELLENTISSIMO DOMINO

BARTHOLOMÆO V.
DE CAPUA

MAGNO ALTAVILLÆ COMITI XIX.

Principi Ariciæ, Biccari Comiti, Duci Aerolanorum, Comiti Montis Auri, & Rotelli, Marchioni Arpadii, Utili Domino Civitatis Nicoteræ, Baroni Vallis Majoris, Plancatellæ, & Arnoni, &c. Ex Magnatibus Hiſpaniæ, Domino Domus Capuæ.

PARS SECUNDA

DE BEATITUDINE, DE ANGELIS, AC DE ACTIBUS HUMANIS.

PATAVII, Ex Typographia Seminarii, MDCCXXVI.

Apud Joannem Manfrè.

Superiorum Permiſſu, ac PRIVILEGIO.

Digitized by Google

Digitized by Google

INDEX
QUÆSTIONUM
DE BEATITUDINE, DE ANGELIS, ET DE ACTIBUS HUMANIS.

DISPUTATIO I.

DE *Beatitudine formali.* pag. 1

QUÆSTIO I.

UTrum formalis Beatitudo conſiſtat in actu, an in habitu? 2

QUÆST. II. *Utrum formalis Beatitudo conſiſtat in Viſione Dei, an in Amore?* 4

QUÆST. III. *Num ſaltem inadæquate Actus voluntatis Beatitudinem conſtituat?* 10.

QUÆST. IV. *Sitne perfectior Dei viſio, quam amor beatificus; & intellectus, quam voluntas?* 12

QUÆST. V. *Num Beatus ad amorem beatificum neceſſitetur quoad exercitium? Et quid, ſi præcipiatur, ut ceſſet ab amore?* 14.

ART. I. *Num poſſit viſio Dei ab amore ſejungi; & viceverſa amor a viſione?* ibid.

ART. II. *Num videns Deum poſſit illum odiſſe, ſi ſciat ſe ab illo puniendum in æternum?* 17

ART. III. *Num poſſit Beato præceptum imponi, ne Deum amet?* 18

QUÆST. VI. *Num poſſit cum Dei viſione componi potentia ad peccandum, & ipſum peccatum?* 20

ART. I. *Num poſſit cum Dei viſione componi potentia ad peccandum pro eodem inſtanti peccato impeditivo viſionis?* 21

ART. II. *Num poſſit cum Dei viſione componi potentia ad peccandum pro inſtanti ſequenti peccato deſtructivo viſionis?* 24

ART. III. *Num poſſit cum Dei viſione componi peccatum habituale?* 26

ART. IV. *Num etiam mortale actuale cohærere poſſit cum Dei viſione?* 27

QUÆST. VII. *Num poſſit aliquis beari per ipſam Increatam Dei viſionem, aut per Viſionem creatam a ſolo Deo productam?* 28

ART. I. *An poſſit viſio Increata eſſe noſtra formalis Beatitudo?* ibid.

ART. II. *Num poſſit formalis noſtra Beatitudo a ſolo Deo produci?* 30

QUÆST. VIII. *Utrum Beatitudo formalis ſit eſſentialiter perpetua, & cognoſcens ſuam perpetuitatem?* 32

QUÆST. IX. *An viſio Dei ex natura ſua ſit indeſtruibilis?* 36

QUÆST. X. *Num repugnet viſio Dei eſſentialiter indeſtruibilis?* 39

QUÆST. XI. *Utrum formalis beatitudo metaphyſice conſiderata conſiſtat in ſola viſione eſſentiæ divinæ abſque viſione perſonalitatum, & attributorum?* 44

DISPUTATIO II.

DE *Beatitudine Objectiva.* 47

QUÆSTIO I.

QUid, & quotuplex ſit finis, & quænam ejus cauſalitas? 48

QUÆST. II. *Num detur, & in quonam conſiſtat beatitudo objectiva Creaturæ rationalis?* 52

QUÆST. III. *Utrum poſſit quaſi a priori demonſtrari exiſtentia beatitudinis objectivæ ex conceptu cumuli omnium bonorum?* 55

QUÆST. IV. *De appetitu hominis erga beatitatem.* 58

DISPUTATIO III.

DE *Angelis quoad eorum Naturam.* 60

QUÆSTIO I.

UTrum certa ſit certitudine naturali Angelorum exiſtentia? 61

QUÆST. II. *Num ſit poſſibilis Angelus compoſitus ex materia ſpirituali, & forma Angelica?* 64

QUÆST.

Digitized by Google

QUÆST. III. *Utrum Angeli ſint incorruptibiles, & inannihilabiles ab intrinſeco?* 69
QUÆST. IV. *Num detur multiplicitas ſpecifica Angelorum?* 70
QUÆST. V. *Num detur pariter numerica Angelorum multiplicitas.* 72
QUÆST. VI. *Num poſſit Angelus naturaliter eſſe in locis diſſitis; & ab extremo ad extremum tranſire ſine medio?* 75

DISPUTATIO IV.

De iis, quæ ſpectant ad intellectum Angelorum. 78

QUÆSTIO I.

Utrum ſit poſſibilis ſpecies impreſſa univerſaliſſima repræſentans in actu primo clare, & diſtincte omnia poſſibilia? ibid.
ART. I. *Præmittuntur ſelectiora de ſpeciebus impreſſis Angelorum.* ibid.
ART. II. *Oſtenditur, repugnare ſpeciem impreſſam univerſaliſſimam.* 80
QUÆST. II. *Num poſſit Angelus naturaliter cognoſcere futura libera, arcana cordium, & objecta ſupernaturalia?* 86
QUÆST. III. *De modo, & proprietatibus Angelicæ cognitionis?* 90
QUÆST. IV. *Quomodo Angeli loqui, & mentiri poſſint, & quonam pacto alios illuminent?* 91
QUÆST. V. *An poſſit intellectus Angelicus cum propriis actibus identificari?* 84

DISPUTATIO V.

De iis, quæ ſpectant ad voluntatem Angelorum. 96

QUÆSTIO I.

Utrum Angeli peccare potuerint in primo ſuæ creationis inſtanti? Et quomodo ſe habuerint in via? ibid.
QUÆST. II. *An ſit poſſibilis creatura rationalis impeccabilis?* 102
QUÆST. III. *Undenam proveniat dæmonum obſtinatio?* 108
QUÆST. IV. *Quomodo, & ubinam dæmones ab igne crucientur?* 111

DISPUTATIO VI.

De Actibus humanis, in quantum voluntariis, & liberis. 113

QUÆSTIO I.

Quid ſit voluntarium, involuntarium, violentum, & coactum? ibid.
QUÆST. II. *An metus, concupiſcentia, & ignorantia cauſent involuntarium?* 117
QUÆST. III. *In quonam conſiſtat libertas arbitrii?* 120
QUÆST. IV. *Utrum libertas ſit actui eſſentialis, & intrinſeca, an vero accidentalis, & extrinſeca?* 123
QUÆST. V. *An ſit poſſibilis pura omiſſio libera?* 129
QUÆST. VI. *Utrum etiam in ſtatu Naturæ lapſæ detur libertas indifferentiæ?* 134
QUÆST. VII. *Utrum voluntas libertatem actualem exerceat pro inſtanti, quo operatur, an pro ſequenti?* 138
QUÆST. VIII. *An poſſit voluntas eligere bonum minus præ majori, etiam efficacius propoſito?* 139
QUÆST. IX. *An voluntas poſſit libere amare malum, ut malum?* 142
QUÆST. X. *Utrum dari poſſit actus puræ fugæ erga malum?* 143
QUÆST. XI. *Utrum ad amandum libere objectum prærequiratur judicium de ejus bonitate, an vere ſufficiat ſimplex apprehenſio?* 145.

DISPUTATIO VII.

De actibus humanis in quantum honeſtis, & moralibus. 147

QUÆSTIO I.

Utrum prima regula actionum moralium ſit Lex æterna Dei, an vero naturæ rationalis? 148
QUÆST. II. *Utrum honeſtas, & inhoneſtas ſit eſſentialis, & intrinſeca actibus moralibus?* 152
QUÆST. III. *Utrum ſit poſſibilis actus moralis indifferens in ſpecie, vel in individuo?* 156.
QUÆST: IV. *Utrum actus imperati, & actus externi habeant ſpecialem bonitatem, aut malitiam moralem, necnon meritum aut demeritum?* 162
QUÆST. V. *Utrum poſſit actus bonus ſupernaturalis imperari ab actu ſaltem leviter malo?* 165

CUR-

Digitized by Google

CURSUS THEOLOGICUS

Ad Uſum Tyronum elucubratus.

PARS SECUNDA.

DE BEATITUDINE, DE ANGELIS, AC DE ACTIBUS HUMANIS.

PROOEMIUM.

CUm DEUS ſit Alpha & Omega, Principium & Finis, poſtquam Theologia lumine Superno illum contemplata eſt, prout eſt in ſe, Unum, & Trinum; necnon prout eſt Principium Subſtantiarum Intellectualium, pergit eundem contemplari prout eſt Noſter ultimus Finis, *Non qui conſumit, ſed qui conſummat, quia noſtra perfectio eſt ad illum pervenire, ad quem cum pervenerimus, nihil ultra deſideramus*, ut loquitur Auguſtinus[1]. Verum quia eo tendere nullatenus poſſumus, niſi per humanos actus, hoc eſt liberos, & moraliter bonos; idcirco Theologia cum Angelico, prima ſecundæ, eorundem naturam conſiderat, voluntarietatem, libertatem, & moralitatem, honeſtatem videlicet, & inhoneſtatem. Nos ut difficilioribus primo impetu occurramus, Tutelaris Angeli patrocinio ſuffulti præmittimus quæſtiones ad Deum ſpectantes prout noſtrum ultimum Finem, ſeu prout eſt noſtra Beatitudo. Deinde inſpiciendo Deum ut Principium ſubſtantiarum Intellectualium deſcendemus ad Angelos conſiderandos, qui inter Creaturas a Deo conditas, & inter Naturas a Deo beatificabiles principem obtinent locum. Ac demum diſceptabimus de Actibus Humanis.

In prima itaque Diſputatione agemus de Formali Beatitudine. In ſecunda de Beatitudine Objectiva. In tertia de Angelis, tanquam de primo ſubjecto beatificabili, inſpiciendo, quæ ſpectant ad eorum naturam. In quarta de iis, quæ ſpectant ad Intellectum Angelorum. In quinta de iis, quæ ſpectant ad eorumdem Voluntatem. In ſexta de Actibus Humanis, quibus aſſequimur beatitudinem, in quantum voluntariis, & liberis. Et in ſeptima de iiſdem in quantum moraliter bonis, aut malis.

DISPUTATIO I.

De Beatitudine formali.

NOſter ultimus finis non eſt interitus, ſed felicitas humanis actibus aſſequenda; &, ut loquitur Auguſt. l. 2. de Civit. c. 1. *Non eſt id, quo homo conſumitur, ut non ſit, ſed quo perficitur ut ſit*. Hunc de facto dari, natura ipſa proclamat; cum quilibet ad felicitatem anhelet. Quia tamen nullum bonum poteſt hominem beare, niſi poſſideatur, & in bono poſſeſſo duo ſunt conſideranda, videlicet bonum, quod poſſidetur, & ipſa boni poſſeſſio; idcirco duplicem Theologi, ac Philoſophi omnes diſtinguunt Beatitudinem, alteram Formalem, qua ſcilicet homo dicitur poſſidere Objectum Beatificum, alteram Objectivam, quæ eſt ipſum bonum poſſeſſum, atque adeo eſt terminus Beatitudinis formalis, beatificans per modum objecti. Incipimus a conſideratione Beatitudinis formalis; de qua plurima inquiremus. Et primo quidem Num conſiſtat in actu, an in Habitu? Secundo, Num in actu intellectus, an Voluntatis? Tertio, Num ſaltem inadæquate ab actu voluntatis conſtituatur? Quarto, Sitne perfectior Dei Viſio, an Amor? Quinto, Num Beatus ad amorem beatificum neceſſitetur quoad exercitium? Et quid ſi præcipiatur, ut ceſſet ab amore? Sexto Num poſſit cum Dei Viſione conjungi potentia ad peccandum, & ipſum peccatum? Septimo Utrum poſſit aliquis beari per ipſam Increatam Dei Viſionem, aut per Viſionem creatam a ſolo Deo productam? Octavo Utrum Beatitudo formalis ſit eſſentialiter perpetua, & cognoſcens ſuam perpetuitatem? Nono An viſio Dei ex natura ſua ſit indeſtruibilis? Decimo Num repugnet Viſio Dei eſſentialiter indeſtruibilis? Denique Utrum formalis Beatitudo metaphyſice conſiderata

Digitized by Google

conſiſtat in ſola Viſione eſſentiæ Divinæ, circumſcripta Viſione Perſonalitatum, & Attributorum?

QUÆSTIO I.

Utrum Formalis Beatitudo conſiſtat in actu, an in Habitu?

I. CUm formalis Beatitudo conſiſtat in conjunctione creaturæ intellectualis cum ſummo Bono, & hujuſmodi conjunctio duplex eſſe poſſit, habitualis, & actualis, merito quæritur, Utra illam conſtituat? Henricus, & Bonav. in 4. diſt. 49. docent, principaliter conſiſtere in habituali conjunctione animæ cum bono increato, minus principaliter vero in actuali operatione ejuſdem animæ: Habitualem vero conjunctionem Henricus explicat per intimum illapſum, & circumſeſſionem Divinitatis in anima, eo modo, quo ignis profunde in ferrum ſe ſe inſinuat; unde ferrum totum candet, & ardet, adeo ut nihil in ferro appareat, niſi ignis. hoc autem in anima efficitur per habitum de genere qualitatis, qui ſit principium operationis, per quem ultimo, licet minus principaliter, completur noſtra beatitudo. Communis tamen ſententia cum D. Thoma 1. 2. qu. 3. art. 2. Beatitudinem collocat in ſola operatione.

II. Dico equidem 1. Noſtra formalis beatitudo conſiſtere nequit adæquate in habituali conjunctione cum bono Increato.

Prob. Illa conjunctio animæ cum ſummo bono dicitur noſtra eſſentialis beatitudo, qua obtenta, rationalis appetitus quieſcit; nulla autem habitualis conjunctio eſt hujuſmodi; ergo. Major conſtat: eſt enim ipſiſſima Beatitudinis definitio; nam quamdiu rationalis appetitus non quieſcit, non dicitur aſſecutus ſuam beatitudinem; quæ ſatiare debet, & omnino explere animæ appetitum, tollendo ab eo omnem potentialitatem ad ulteriorem perfectionem, cujus eſt capax. Minor probatur, quia nulla habitualis conjunctio ultimo unit appetitum rationalem cum objecto beatifico; cum præter illam ſuperſit conjunctio actualis, ad quam appetitus remanet in potentia.

Confirm. quia ſi poſſet haberi beatitudo abſque operatione vitali, poſſet aliquis dormiens eſſe beatus, dummodo polleret habitu beatificante; quod nemo dixerit, ut notat Philoſophus 1. Moral. 4.

Confirm. 3. quia Corpus Chriſti Domini in triduo mortis, quamvis hypoſtatice unitum Verbo, non per hoc erat beatum, quia non poſſidebat illud poſſeſſione vitali, & intentionali propria creaturæ capacis beatitudinis, ſed ſolum poſſeſſione phyſica, quæ non ſpectat ad beatitudinem.

III. Dico 2. habitualis conjunctio cum objecto beatifico ne partialiter quidem ingreditur eſſentiam beatitudinis formalis.

Prob. quia formalis beatitudo eſſentialiter, & metaphyſice conſiderata conſiſtit in aſſecutione ultimi finis, & perfecta poſſeſſione Dei, quatenus objectum beatificum eſt; atqui hoc totum adæquate habetur abſque ulla conjunctione habituali animæ cum Deo; ergo.

Minor prob. quia aſſecutio ultimi finis, & formalis Dei poſſeſſio ſolum efficienter, & in actu primo habetur per habitum, ac per potentiam: in actu vero ſecundo, & formaliter habetur per operationes potentiarum rationalium; quandoquidem per habitum homo poteſt objectum beatificum poſſidere; per operationem vero poſſidet; ergo independenter ab habitu (cujus vices relate ad influxum in operationes Deus ſupplere poteſt immediate) habetur adæquate perfecta poſſeſſio objecti beatifici, atque adeo formalis beatitudo.

Neque dicas, beatitudinem formalem debere nos conjungere cum Deo perfectiſſime; perfectior autem eſt conjunctio, quæ habetur per habitum ſimul, & per actum, quam quæ per ſolum actum: ergo in utroque conſiſtit.

Nam contra eſt, quia ſi requireretur perfectiſſima conjunctio cum objecto beatifico ad beatitudinem formalem, ſequeretur, quod ſolus Chriſtus Dominus poſſet eſſe beatus, quia ille ſolus conjungitur perfectiſſime, videlicet per unionem hypoſtaticam, & per gratiam, necnon per habitum luminis gloriæ, & charitatis infuſæ; quare ſicut poteſt eſſentialiter conſiſtere adæquata formalis beatitudo abſque unione hypoſtatica; ita divinitus poſſet etiam abſque ulla alia conjunctione habituali animæ cum Deo. In forma diſtinguo majorem: debet nos conjungere cum Deo conjunctione perfectiſſima quoad intenſionem, aut extenſionem conjunctionis, nego: quoad ſpeciem conjunctionis, quæ ſcilicet tollat omnem potentialitatem relate ad ulteriorem perfectionem objectivam, cujus ſit capax ſubjectum beatificabile, concedo majorem, & diſtincta minore, nego conſequentiam.

Neque replices, beatitudinem haberi non

poſſe

Digitized by Google

poſſe abſque amicitia cum Deo, atque adeo abſque aliqua habituali conjunctione cum objecto beatifico, quæ habeatur per gratiam ſanctificantem.

Nam contra eſt, quia, ut notat Oviedus, videns Deum, & poſſidens illum poſſeſſione exigente gratiam, ſeu jus ad amorem amicabilem, & beatitudinem potentiarum externarum, atque alia, quæ conſtituunt ſtatum omnium bonorum aggregatione perfectum, adhuc eſſet beatus beatitudine eſſentiali metaphyſice conſiderata, etiamſi divinitus careret iis bonis connaturaliter exigitis; Sicut Chriſtus Dominus Deum videns erat beatus beatitudine eſſentiali, etiam dum pateretur. Satiatur enim appetitus rationalis videntis Deum eo ipſo, ac videt in omnibus fieri voluntatem Dei ſumme amabilis, & amari; unde ſicut de facto beatus contentiſſimus eſt, etiamſi privetur viſione intenſiori, & unione hypoſtatica, quæ non ſunt connaturaliter debita videnti Deum; ita contentiſſimus eſſet beatus, ſi a Deo privaretur bonis connaturaliter debitis.

IV. Ubi notandum, quod beatitudo ſumi poteſt vel phyſice pro ſtatu omnium bonorum aggregatione perfecto, vel metaphyſice pro primo prædicato exigente eas dotes, quibus conſtituatur talis ſtatus. Sicut autem homo v. gr. ſi ſit cæcus, eſt metaphyſice perfectus, licet non phyſice: ita ſi quis videat, & poſſideat Deum, & careat bonis connaturaliter debitis videnti Deum, erit perfecte beatus beatitudine ſumpta metaphyſice, licet non ſumpta phyſice, ut clarius in ſequenti quæſtione explicabitur.

Et ſane ſicut grave v. gr. abſque phyſica violentia aſcendit ad replendum vacuum in bonum naturæ univerſalis; ita a fortiori creatura abſque ulla violentia, aut miſeria caret bonis ſibi connaturaliter debitis, in obſequium Numinis clare viſi; atque adeo perfecte quieſceret videndo, in hoc Divinam voluntatem adimpleri; nam ſicut grave natura ſua aſcendit ad vacuum replendum; ita creatura natura ſua inclinat ad obſequendum Numini clare viſo magis, quam ad proprias connaturales dotes obtinendas; unde ſi videat, Deum velle illam cruciare, ac ſua amicitia privare, adhuc eſſet contentiſſima, & beata beatitudine ſumpta metaphyſice, dummodo tamen non videat Deum ſibi poſitive infenſum; tunc enim videns Deum non ſolum eſſet miſer per receſſum a ſuo ultimo fine, ſed etiam miſerrimus miſeria cauſante ſummam triſtitiam per hoc, quod videret, ſe a Deo ſummo bono odio haberi.

V. Objic. 1. contra primam concluſionem argumentum, quod proponit Scotus in 4. diſt. 49. Habitus ſuperat perfectionem actus; ergo in habitu, non in actu conſiſtit beatitudo formalis. Antecedens probatur, quia habitus eſt cauſa actus; ergo eſt illo perfectior: conſequentia videtur certa, quia beatitudo in eo ordine, in quo eſt beatitudo, excludit aliquid ſupra ſe perfectius, cum ſit finis cæterorum in eodem ordine; ergo conſiſtere debet in habitu, qui eſt perfectior actu.

Reſp. 1. nego antecedens: cauſa enim æquivoca non ſemper eſt perfectior effectu, niſi ſit totalis; neque enim Sol eſt perfectior homine, licet ſit illius cauſa æquivoca, cum Sol, & homo generent hominem: quare licet habitus ſit cauſa actus, non per hoc eſt perfectior, cum ſit cauſa æquivoca.

Reſp. 2. dupliciter poſſe actum, & habitum inter ſe comparari; primo in ratione entitativa, ſecundo in ratione attingente objectum, ad quod ordinantur: ſi primo modo conſiderentur, quæſtio eſt inter Doctores, Num habitus ſit perfectior actu? Aliqui cum Vaſquez 1. 2. diſp. 8. c. 3. nu. 23. putant, habitum eſſe perfectiorem propter rationem in argumento adductam: Alii cum Richardo in 2. diſp. 49. art. 2. eſſe imperfectiorem propter rationem adductam in prima reſponſione. Si tamen ſecundo modo ſpectentur, citra controverſiam eſt, actum eſſe perfectiorem, eo quod habitus attingat objectum dumtaxat in potentia; operatio vero in actu: Quare in forma diſtinguo antecedens; habitus eſt perfectior in ratione entitativa, omitto; in ratione attingendi objectum, nego antecedens, & conſequentiam: perfectio enim, quæ attenditur in materia beatitudinis formalis, non eſt entitativa; (aliter ſubſtantia animæ beatitudinem formalem conſtitueret, cum ea perfectior ſit tam habitu, quam actu) ſed perfectio in ratione attingendi, & poſſidendi objectum, quod ſe habet de formali, cum beatitudo ſit poſſeſſio objecti beatifici.

VI. Objic. 2. poſſeſſio objecti, quæ habetur per actum, eſt brevis, & tranſiens; quæ vero per habitum, eſt permanens, & perfecta; ergo non in actu, ſed in habitu conſiſtit beatitudo, utpote quæ eſt perfecta poſſeſſio; Unde Ariſtoteles 1. Eth. 2. di-

Digitized by Google

dixit: *Sicut una Hirundo non facit Ver, ita nec unus dies hominem efficit beatum.*

Reſp. nego conſequentiam: beatitudinis enim permanentia, & eſſentialis perpetuitas non habetur per habitum, ſed per actum, quo certificatur beatus de perpetuitate ſuæ beatitudinis; ſive idem actus in individuo, ſive idem in ſpecie in perpetuum perſeveret; ſatis enim eſt, ſi una cum Divina eſſentia attingatur cognitione metaphyſice certa decretum Dei de non neganda beatitudine in perpetuum.

VII. Objic. ultimo contra ſecundam concluſionem cum Henrico. Non ſolum potentiæ animæ, ſed ipſa etiam anima eſt beatificabilis per conjunctionem cum objecto Increato, ad quam ipſa etiam animæ eſſentia habet appetitum; ergo beatitudo completa, & perfecta non habetur ſolum per conjunctionem potentiarum rationalium cum Deo; quod fit per operationem, ſed etiam per conjunctionem animæ cum eodem objecto beatifico, quod fit per habitum, ſeu per illapſum Dei ſpecialem in eſſentias Beatorum. Quinimmo principalius conſtituitur beatitudo per habitum; tum quia per illum beatificatur animæ eſſentia, & per operationem beantur potentiæ, quæ ſunt accidens animæ; tum etiam quia per habitum perfectius unitur animæ eſſentia Increata, quia immediatius, & intimius abſque ullo medio creato; ubi potentiæ, media operatione, cum objecto increato conjunguntur.

Reſp. Deum non illabi in eſſentias Beatorum diſtincto illapſu, ac illabatur in hac vita in eſſentias juſtorum. Dupliciter enim in Beatos dicitur illabi Deus; Primo per conſervationem, qua attingit, & penetrat totum eſſe, quod in illis eſt; Secundo per gratiam, ratione cujus dicitur in illis tamquam in proprio templo inhabitare; producendo ſcilicet, & conſervando in illis ſpecialem participationem ſuæ naturæ, & efficiendo illos proportionatum objectum ſuę Amicitiæ; quæ omnia præſtat Deus in hac vita relate ad juſtos. Verum tranſmiſſo, quod ſpeciali illapſu penetret animas Beatorum, quatenus ratione viſionis beatæ gratia in iis eſt inamiſſibilis, adhuc talis illapſus non pertinet ad formalem beatitudinem, quæ, ut oſtendimus, conſiſtit in vitali, ultima, & perfecta aſſecutione, & poſſeſſione objecti beatifici.

Concedimus itaque Henrico, non ſolum potentias animæ, ſed etiam animæ eſſentiam beabilem eſſe, negamus tamen aliter beari, quam per vitalem attingentiam ſummi boni. Supponimus enim ex Philoſophia, quod licet potentiæ ab anima diſtinguerentur, adhuc ipſa anima immediate deberet in actus vitales concurrere, ut principalis cauſa, & forma perceptiva objecti; atque adeo per operationem vitalem non ſolum potentiæ, ſed etiam anima beatur, & immediate conjungitur cum objecto beatifico.

VIII. Ex dictis colliges 1. cum Vaſquio 1. 2. diſp. 8. noſtram beatitudinem ex duobus integrari, videlicet ex operatione creata nobis inhærente, & ex objecto Increato extrinſece terminante; ita tamen, ut principalius in ea ſit objectum, quam actus, quia in objecto, non in actu primario, & ultimate quieſcit appetitus rationalis; eo quod actum appetat propter objectum, non e contra. Quare ſi poſſent ad invicem ſeparari, potius voluntas eligeret objectum ſine actu, quam actum ſine objecto: Et ratio eſt, quia voluntas amat objectum beatificum amore amicitiæ, & propter ſe, actum vero, ſeu beatitudinem formalem amat amore concupiſcentiæ, & propter aliud: ſuam enim beatitudinem amat beatus propter Deum, quem ſupra ſe ipſum, ac ſuper omnia diligit.

Colliges 2. Beatitudinem formalem, ut ſit ſatietas, & quies appetitus rationalis, debere eſſe ultimam, & perfectam poſſeſſionem objecti beatifici, unde non ſit appetibilis ulterior, aut perfectior poſſeſſio quoad ſpeciem ſuam; nulla enim poſſeſſio cujuſcumque alterius objecti, puta divitiarum, honoris, &c. eſt poſſeſſio explens appetitum rationalem.

QUÆSTIO II.

Utrum Beatitudo Formalis conſiſtat in Viſione Dei, an in Amore?

I. Certum eſt, non poſſe in ulla operatione ſenſitiva conſiſtere; nam poſſeſſio ſummi boni, quæ eſt noſtra formalis beatitudo, conſiſtere nequit niſi in actu, quo vitaliter ipſum ſummum bonum attingamus, illique conjungamur; nullus autem actus potentiæ ſenſitivæ poteſt ſummum Bonum, nempe Deum, attingere, & vagari extra ſpecificativum formale potentiarum ſenſitivarum, quod eſt objectum ſenſibile: ergo nullus actus potentiæ ſenſitivæ poteſt beatitudinem formalem conſtituere. Quod notavit Philoſophus 1. Eth. 7. dicendo, Beatitudinem eſſe propriam natu-

turæ rationalis, atque adeo conſiſtere non poſſe in aliqua operatione communi cum brutis incapacibus beatitudinis. Quare ſolum quæſtio eſt, Num in ſolo actu intellectus conſiſtat? ut communiter docent Thomiſtæ; An in ſolo actu voluntatis? ut Scotiſtæ; An in utroque actu conjunctim? ut Nominales, & communius Recentiores cum Suario diſp. 7. qu. 1. Valentia, Molina; An in utroque ſeorſim? ut Ripalda diſp. 100. Qua in re qui docent, conſiſtere in actu intellectus, alii requirunt actum ſpeculativum, alii practicum; & qui in actu voluntatis, alii requirunt amorem, alii fruitionem, & gaudium; alii utrumque cum Bonav. in 4. diſp. 49. Ubi recolendum, nos hic non loqui de Beatitudine phyſice ſumpta, quæ a Boetio lib. 3. de Conſolatione definitur, *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*; in quo ſenſu includit etiam accidentia, quæ potius faciunt ad connaturalem ſtatum, quam ad eſſentiam beatitudinis; Unde complectitur ſatietatem omnium potentiarum, tam rationalium, quam ſenſitivarum, adeoque corporis glorificationem: Sed loqui de Beatitudine eſſentiali, metaphyſice ſumpta, ſeu de illa perfectione, quæ primo, & per ſe conſtituit beatum, ac ſimpliciter vocatur beatitudo, ſeu poſſeſſio formalis ſummi boni, completè, ac per ſe ſatians appetitum naturæ rationalis. His poſitis

II. Dico, Beatitudinem formalem conſiſtere in operatione potentiæ intellective, ſeu in cognitione perfecta objecti beatifici, ad quam connaturaliter ſequitur amor, & fruitio ejuſdem. Ita Divus Thomas 1. parte, queſt. 26. artic. 2. ubi hec habet: *Quod eſt perfectiſſimum in qualibet intellectuali natura, eſt intellectualis operatio, ſecundum quam capit quodammodo omnia; unde cujuſlibet intellectualis naturæ beatitudo conſiſtit in intelligendo.*

Prob. 1. authoritate Scripturę explicantis beatitudinem per Dei viſionem. Nam Joan. 17. dicitur: *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te verum Deum*: Matth. 10. *Beati mundo corde, quoniam ipſi Deum videbunt*: Jo: 14. *Oſtende nobis Patrem, & ſufficit nobis*: 1. Jo. 3. *Cum apparuerit, ſimiles ei erimus* (hoc eſt erimus beati) *quia videbimus eum, ſicuti eſt*. Quamvis autem aliquando explicetur in Scripturis Beatitudo per gaudium, ut cum dicitur Matth. 25. *Intra in gaudium Domini tui*; tunc vel ſermo eſt de Beatitudine phyſice ſumpta; vel de gaudio, quod ipſamet potentia intellectiva percipit videndo tantum objectum. Si enim ſenſus ipſi delectantur percipiendo objectum proportionatum, a fortiori intellectus videndo Deum. Unde Scotus diſtinguens Beatitudinem naturæ intellectualis a beatitudine potentiarum rationalium (cum quælibet potentia ſit beatificabilis proprio actu perfectiſſimo) docet, beatitudinem potentiarum rationalium, intellectus ſcilicet, & voluntatis, haberi per actum utriuſque potentiæ; beatitudinem vero naturæ rationalis haberi per ſolum actum præſtantiſſimum, quem ipſe putat eſſe amorem, nos vero cognitionem objecti beatifici, ut mox oſtendemus. Quare loca Scripturæ explicantia beatitudinem per gaudium poſſunt habere aptam interpretationem; ſecus vero quæ illam explicant per intellectualem conjunctionem cum objecto beatifico.

Confirm. authoritate Patrum; nam Aug. lib. 1. de Trinitate, & alibi ſæpe habet, *Tota merces noſtra viſio eſt*. Irenæus lib. 4. ep. 37. *Vita æterna unicuique evenit ex hoc, quod videat Deum*; & Hieronym. in illud pſal. *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum in Sion*, hæc habet: *Videre Deum infinita corona eſt, & magna felicitas*.

III. Prob. 2. concluſio ratione, quia beatitudo formalis conſiſtit in perfecta poſſeſſione ſummi boni, ſeu finis ultimi; hæc autem habetur per operationem potentiæ intellectivæ; ergo in hac conſiſtit beatitudo formalis. Major eſt certa, & conſtat tum ex illo Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, poſſidete Regnum*; & ex 1. ad Timoth. 6. *Apprehende vitam æternam*; tum etiam quia operatio noſtra tunc dicitur conjungere nos perfecte alicui bono, quando per illam Bonum fit perfecte noſtrum, & a nobis perfecte poſſeſſum; nullum enim bonum beare poteſt, niſi perfecte poſſideatur; proinde ſi per impoſſibile beatitudo objectiva conſiſteret in pecuniis, tunc beatitudo formalis conſiſteret in perfecta poſſeſſione pecuniarum.

Minor itaque probatur primo, quia ſola potentia intellectiva eſt apprehenſiva, & poſſeſſiva objecti ſui, potentia vero volitiva eſt tantum appetitiva; nec poteſt aliter in objectum ferri, quam vel per deſiderium, vel per amorem, vel per gaudium; nullus autem ex his actibus dicitur poſſidere objectum: Nam deſiderium tendit in objectum prout abſens; Amor fertur in bonum ſecundum ſe, prout præſcindit a præſentia, vel abſentia, atque adeo præſcindit amor a poſſeſſione, vel a non poſ-

Digitized by Google

poſſeſſione objecti : Gaudium , fruitio , & delectatio ſunt de objecto jam poſſeſſo , ſeu cujus poſſeſſio jam præſupponitur : Unde D. Thom. 1. 2. quæſt. 1. art. 4. habet : *Sicut delectatio cauſatur per hoc , quod appetitus requieſcit in bono jam adepto ; ita perfecta delectatio cauſatur ex hoc , quod bonum perfecte , & adæquate poſſideatur .*

Neque dicas , objectum per amorem eſſe præſens affective , & poſſideri . Nam ſi ſola conjunctio affectiva ſatis eſſet ad objectum poſſidendum, ſequeretur , quod etiam poſſideretur per Deſiderium , quod pariter eſt affectiva conjunctio cum illo. Adde, amorem objecti ſtare poſſe abſque ejus poſſeſſione ; Deum enim in via amamus , quin poſſideamus. Solus itaque intellectus, qui intelligendo fit omnia (videlicet ſimilitudinarie) dicitur tenere , & poſſidere objectum rapiendo illud ad ſe, ac eo fruendo ; ubi e contra voluntas per amorem rapitur ab objecto , & in illud transformatur ; Unde poſſidetur potius , quam poſſideat.

Prob. 2. eadem minor a priori. Perfecta poſſeſſio objecti conſiſtit in poteſtate , ſeu actu primo proximo percipiendi ab objecto omne poſſibile commodum , & lucrum , quin conſiſtat in actuali perceptione ; ergo ſummum bonum tunc perfecte poſſidetur a nobis , ſeu fit noſtrum , quando ita nobis conjungitur, ut poſſimus ex eo percipere omne commodum, ſeu omne gaudium, quin conſiſtat in ipſa fruitione , & gaudio : atqui per ſolam operationem potentiæ intellectivæ , puta per viſionem in ſtatu elevationis, hoc pacto Deus nobis conjungitur; ergo per viſionem perfecte poſſidetur. Major , in qua ſolum poteſt eſſe difficultas , probatur tum inductione ; nam tunc dicimur poſſidere v. g. divitias, libertatem, agrum , &c. quando ex iis percipere poſſumus omne commodum, non quando iis utimur, ac fruimur : tum etiam a priori ex definitione Poſſeſſionis , quæ a Juriſtis dicitur eſſe *Rei corporalis detentio , corporis , animi, juriſque adminiculo*; (hoc eſt animo habendi illam ut ſuam , & jure non reluctante) A Theologis vero, qui non conſiderant res ut corporeas , definitur Poſſeſſio , quod ſit *Detentio rei tanquam ſuæ , & propriæ* . Dicitur autem res eſſe propria illius, relate ad quem competit definitio proprii , hoc eſt relate ad quem habetur dominium , & ius proprietatis ; quod definitur , ut dicemus in de Juſtitia , & Jure, *Poteſtas legitima percipiendi omne commodum libertatis ſuæ ex uſu alicujus rei* ; ergo is dicitur poſſidere perfecte objectum beatificum, qui habet illud , tanquam proprium , atque adeo poteſt ex illo percipere omne commodum libertatis ſuæ ; ita ut actualis perceptio commodi non ſpectet ad conſtituendam proprietatem , ac perfectiſſimam poſſeſſionem, quæ unice conſummatur in actu primo, ſeu in poteſtate illud percipiendi.

IV. Ubi adverte , idcirco Deum a nobis perfecte poſſeſſum per viſionem non dici nobis Proprium, ſed haberi a nobis tanquam Proprium , quia proprietas in rigore fert ſuperioritatem, quam relate ad Deum habere non poſſumus, ut poſſumus habere v. gr. relate ad mancipium ; unde mancipium poſſeſſum eſt vere proprium Domini ; Deus vero poſſeſſus a Beato eſt ſolum illi appropriatus , & quaſi proprius , per hoc quod poſſit inde Beatus omne commodum propriæ naturæ , & meritis conſentaneum reportare.

Confirm. demum , quia univerſim bona objectiva poſſidentur per actus experimentales, perceptivos illorum , non vero per actus appetitus ; ergo Deus poſſidetur per operationem intellectus , non voluntatis. Antecedens conſtat inductione ; Pulchrum enim objectum poſſidetur per viſionem , Concentus per auditionem , Odor per olfactum ; & ſic de aliis , quæ poſſidentur perceptione vitali, quin delectatio, quæ in appetitu ſenſitivo conſequitur, poſſeſſionem conſtituat , ſed ſupponat ; cum delectatio ex natura ſua ſit de bono jam poſſeſſo. Unde ſi per impoſſibile lapis delectari poſſet actu elicito de centro a ſe poſſeſſo , delectatio iſta ſupponeret, non conſtitueret perfectam centri poſſeſſionem , habitam præciſe per ubicationem , qua centrum tenet , illique perfecte conjungitur.

V. Objic. Beatitudo formalis conſiſtit in ſatietate naturæ rationalis , ſeu in poſſeſſione Dei ſatiativa & ultima ; atqui hæc non præſupponitur , ſed conſtituitur per fruitionem; ergo in fruitione , non in Viſione conſiſtit formalis beatitudo . Major conſtat , quia beatitudo formalis uniuſcujuſque eſt id , in quo dicitur quieſcere is , qui appellatur felix ; non enim eſt felix , qui non quieſcit , ſed eſt in potentia ad ulteriorem perfectionem , quam anxie poſſit deſiderare.

Reſp. diſtinguo majorem: Beatitudo conſiſtit in ſatietate formali potentiæ præcipuæ naturæ rationalis , quæ ſimul ſit ſatietas radicalis reliquarum potentiarum,

etiam

etiam ſenſitivarum, concedo majorem; in ſatietate formali omnium potentiarum naturæ rationalis, nego majorem, & diſtinguo minorem; ſatietas, ſeu poſſeſſio objecti ſatiativa radicaliter omnium potentiarum naturæ rationalis non præſupponitur ad fruitionem, nego; ſatiativa formaliter, concedo minorem, & nego conſequentiam. Ut habeatur in natura rationali ſatietas propria felicitatis, ſatis eſt, quod natura poſſideat perfecte objectum beatificum per operationem potentiæ, qua poſſit illud perfectiſſimo modo poſſideri; qua poſſeſſione poſita, formaliter ſatiatur potentia poſſidens tale objectum, & radicaliter exteræ potentiæ etiam ſenſitivæ. Diximus enim ex Scoto, quod ſicut oculus v. g. ſatiatur, & ſuo modo beatificatur aſpectu pulchri, ita ſatiatur intellectus viſione Dei; qua poſita ſatietate in intellectu, conſequitur ſatietas in voluntate, & in aliis potentiis. Quia tamen ad ſatietatem potentiæ intellectivæ conſequitur ſatietas in voluntate, & non e contra, ideo illa ſatietas beatitudinem conſtituit, tanquam primum prædicatum, ad quod reliqua conſequuntur. Sicut enim communius dicimus, eſſentiam Dei conſtitui phyſice per cumulum omnium perfectionum, metaphyſice vero per perfectionē illam, ad quam intelliguntur ſubſequi reliquæ; ita dicimus, eſſentiam phyſicam beatitudinis formalis integrari per ſatietatem formalem omnium potentiarum; metaphyſice vero conſtitui per ſatietatem formalem illius potentiæ, ad quam reliquæ ſatietates conſequuntur.

Quod dicitur in Argumento, videlicet non haberi felicitatem, & quietem, ſi poſſit natura ulteriorem perfectionem exoptare, & ad eam moveri, diſtinguendum eſt; Si ſit in potentia remota, conceditur, ſi in proxima, negatur; anxietas enim habetur, quando habetur impedimentum, & potentia ſolum remota ad aliquid aſſequendum; qui tamen poteſt proxime habere quod cupiat, non dicitur eſſe anxius, ſed feliciſſimus.

VI. Objic. 2. Beatitudo formalis conſiſtit in actu, ad quem cæteri ordinantur; ſed ad delectationem ordinantur cæteri actus, qui circa beatitudinem objectivam verſantur; ergo conſiſtit in delectatione. Major probatur ex Philoſopho 10. Eth. 2. & 6. ubi docet, beatitudinem formalem conſiſtere in eo, quod non eſt propter aliud, ſed ad quod reliqua. Et ratio ulterior eſt, quia beatitudo eſt ultimus finis; ultimus autem finis eſt id, ad quod reliqua, ipſum vero non ordinatur ulterius. Minor etiam probatur, quia quando delectamur obiecto cognito, ut præſente, & amato, jam cognitio, & amor ultimate ad delectationem ordinantur.

Confirm. quia beatitudo, quæ eſt ultimus finis, in eo actu debet conſiſtere, qui eſt appetibilior, cum ultimus finis ſit maxime appetibilis; ſed appetibilior eſt amor, quam cognitio ſummi boni; ergo in actu voluntatis conſiſtit beatitudo: Minor probatur; tum quia ex Anſelmo quæſt. 4. *Debemus intelligere, ut amemus, non vero amare, ut intelligamus*; atque adeo cognitio amatur in ordine ad aliud, amor vero propter ſe: tum etiam quia voluntas appetitu innato magis appetit perfectionem propriam, quam intellectus, atque adeo magis amorem, quam viſionem objecti beatifici: ſed appetitus elicitus ſecundum rectam rationem conformari debet cum appetitu innato, qui cum ſit ab Authore naturæ, eſt rectus; ergo amor appetibilior eſt viſione objecti Beatifici.

Reſp. 1. retorquendo argumentum: Beatitudo conſiſtit in actu, ad quem cæteri ordinantur; ſed delectatio ordinatur ad actus prævios; ergo non conſiſtit in delectatione. Minor patet, quia delectatio eſt actus, quo homo complacet ſibi in objecto antecedenter poſſeſſo; ergo ordinatur ad bonum antecedenter poſſeſſum, & ad actum prævium poſſeſſivum talis boni; quandoquidem bonum poſſeſſum, in quantum tale, duo dicit, & objectum, & poſſeſſionem.

Reſp. 2. dupliciter poſſe unum ad aliud ordinari, primo tanquam ad finem, ſecundo tanquam ad effectum. Delectatio ordinatur ad actus prævios, tanquam ad finem, ſicut omnes proprietates ad ſuam eſſentiam; actus vero prævii cognitionis, & amoris ordinantur ad gaudium, ut cauſa ad effectus. Philoſophus docuit, beatitudinem conſiſtere in eo, quod non eſt propter aliud, tanquam finem, non vero tanquam effectum conſequentem. Neque dicas, quod eſt ultimum in executione, ut eſt delectatio, eſſe primum in intentione, & habere rationem finis. Nam hinc ſequeretur, accidentia, & proprietates eſſe primum in intentione in compoſito ſubſtantiali, & ad illa, tanquam ad finem, ordinari formam ſubſtantialem, eo quod ſint ultimum in executione. Quare axioma hoc non eſt intelligendum de ultimo in executione,

L 4 quod

quod ſe habet ut effectus, vel proprietas, ſed quod ſe habet ut radix reliquorum.

Ad confirm. nego; amorem, & delectationem de ſummo bono eſſe appetibiliorem ejuſdem cognitione perfecta, eos actus cauſante. Ad primam probationem dico cum Cajetano prima ſecundæ q. 3. art. 4. in via debere nos intelligere, ut amemus, quia amor eſt meritorius vitæ æternæ, atque adeo perfectior, & appetibilior. Sed amor viæ appetibilis eſt propter viſionem beatam; viſio autem beata eſt per ſe appetibilis, non in ordine ad amorem patriæ, niſi tanquam ad proprietatem conſequentem, eo modo, quo v. g. accendimus ignem propter lucem inde conſequentem. Et ratio a priori eſt, quia, ut diximus, finis ultimus noſter non eſt Deus tantum, ſed Deus poſſeſſus; atque adeo poſſeſſio, ſeu viſio eſt pars, licet minus principalis, ultimi finis, quem appetimus. Ex quo ſequitur, immerito Scotum aſſumere, quod amor ſit propinquior ultimo fini, quam viſio, cum hæc ſit pars illius.

Ad ſecundam probationem, nego, voluntatem appetitu innato magis appetere actum proprium, quo ipſa immediate perficitur, quam actum intellectus; appetitu enim innato appetit primam perfectionem totius hominis, quæ eſt viſio Dei; videmus enim ductu naturæ membrum, v. g. brachium, exponere ſe ictui, ne percutiatur caput, quia pars intendit potius perfectionem totius hominis, quam propriam; & ideo grave naturaliter aſcendit ad vacuum replendum; ergo eodem modo voluntas magis debet appetitu innato appetere cognitionem objecti beatifici, quæ totum hominem perfectius perficit, quam amorem, aut delectationem, ſeu perfectionem propriam ipſiuſmet voluntatis.

Accedit, quod natura, ut notat D. Th. hic quæſt. 4. art. 2., non inſtituit operationes præſertim vitales, ut iis delectemur, ſed fecit illas delectabiles, ut operaremur; ex. gr. noluit, quod Animal comederet propter delectationem, ſed fecit delectabilem comeſtionem, ut comederet; ergo non vult, ut nos Deum cognoſcamus propter delectationem, & amorem, ſed fecit cognitionem Dei delectabilem, ut illum cognoſcamus, & poſſideamus; ergo naturali impetu magis natura fertur in Dei viſionem, & in alias hujuſmodi operationes vitales, quam in delectationem appetitus ſive naturalis, ſive rationalis ex iis actibus promanantem.

VII. Objic. 3. nullum bonum extrinſecum poſſidetur per cognitionem; Deus enim non dicitur Angelos poſſidere per hoc præciſe, quod illos comprehendat; & Dæmones habentes perfectam cognitionem Dei naturalem non dicuntur Deum poſſidere, & habere beatitudinem naturalem; nec dives poſſidet divitias per illarum cognitionem, ſed per actum voluntatis, quo vult illas retinere, eiſque frui; ergo ut ſupra.

Confirm. quia nullum malum extrinſecum poſſidetur per cognitionem, ſed per dolorem; ergo neque bonum poſſidetur, niſi per amorem. Antecedens probatur, quia peccatum non eſt malum poſſeſſum a Deo, ſed a creatura, quæ per peccatum evadit miſera, quamvis perfectius cognoſcat peccatum Deus, quam Creatura.

Confirm. 2. quia Damnatorum miſeria non conſiſtit in cognitione, & odio pœnæ damni, & ſenſus, (ſic enim quilibet illas cognoſcens eſſet miſer) ſed in triſtitia, quæ ex illis reportatur; ergo ut prius.

Reſp. diſtinguo antecedens; Nullum bonum extrinſecum poſſidetur per cognitionem quamcumque, concedo; per cognitionem experimentalem trahentem natura ſua delectationem, & commodum, quod ab eo bono reportari poteſt uſque ad animum quietandum, ac explendum in ordine ad illud, nego antecedens, & conſequentiam. Sic Guſtus poſſidet bonum ſaporum per hoc, quod experimentaliter percipiat eorum ſuavitatem, ad quam conſequitur in appetitu ſenſitivo delectatio. Quare univerſim tunc dicitur perfecte poſſideri res, quando ex illa percipi poſſunt omnia commoda; quod quia non ſemper habetur per cognitionem, ideo Deus v. gr. non dicitur Angelos poſſidere per hoc, quod illos comprehendat, ſed quia ratione dominii poteſt de illis ad nutum diſponere; nec dives poſſidet divitias per cognitionem, ſed quia poteſt iis uti; nec Dæmones habent beatitudinem naturalem attingendo perfecte Deum cognitione naturali, quia cum cognoſcant illum ſibi infenſum, non poſſunt ex tali objecto commoda reportare. Adde, argumentum ſolvendum ab Adverſariis; nam nec Deus poſſidet Angelos per amorem, aut delectationem; nec Dæmones Deum poſſiderent, ſi illum amarent amore naturali, prout phyſice poſſunt, licet non moraliter, ut ſuo loco dicemus.

Ad primam confirmationem, dicendum pariformiter de malo, videlicet illam cognitionem eſſe poſſeſſionem mali perfectam, quæ trahit triſtitiam, in qua Adverſarii miſe-

ſeriam formalem reponunt; quia illa ſolum cognitio ita malum detinet, ut poſſit ex eo omne incommodum reportari. Et ideo Deus cognoſcens peccatum non eſt miſer; nec peccator eſt miſer, niſi tantum in actu primo, & remote, ſi ſuum peccatum, ac malum non cognoſcat, eo modo, quo eſſet tantum remote Beatus, qui perfectiſſime conjungeretur (puta per unionem hypoſtaticam) cum ſummo bono, nec tale ſuum bonum cognoſceret.

VIII. Objic. 4. præciſo actu voluntatis, non habetur perfecta poſſeſſio objecti; ergo nec felicitas. Antecedens probatur; poſſeſſio enim per illum actum habetur, per quem objectum fit noſtrum, ſeu proprium; hoc autem habetur per amorem, per quem bona amici fiunt noſtra, & ipſe amicus fit alter ego: ergo.

Confirm. quia beatitudo formalis debet attingere objectum, in quantum beatificum eſt; quod fit per actum voluntatis; nam ſolus actus voluntatis attingit objectum ſub ratione boni; & intellectus ſub ratione veri; Deus autem eſt objectum beatificum dumtaxat ſub ratione boni, quia ſub ratione ultimi finis, quæ per ſe ab operatione voluntatis reſpicitur.

Reſp. nego antecedens; Ad cujus probationem nego minorem: poſſeſſio enim cum ſit detentio rei tanquam propriæ, per illum actum habetur, per quem objectum detinetur detentione illud appropriante; quod fit per actum intellectus. Proinde Philoſophus in Problematis ſect. 13. probl. 4. non voluntatem, ſed intellectum comparat manui, eo quod intellectus apprehendat, ac teneat objectum incorporeum, non ſecus ac manus res corporeas. Quare per operationem intellectus objectum beatificum fit perfecte noſtrum, antecedenter ad amorem; quia intellectus intelligendo fit omnia, atque adeo fit ipſum objectum, ita ut poſſit ex illo omnia commoda reportare: voluntas vero amando non fit objectum, ſed potius objecti; quandoquidem qui amat, donando amico jus ad amorem, & ad propria bona, & transfert ſe in ejus dominium, & dum ſimiliter redamatur, accipit jus in bona amici; unde bona amici non fiunt propria per amorem, ſed per jus ad amorem, quod accipitur ab amico redamante: ſuppono enim ex dicendis in de Gratia, amicitiam non conſiſtere in mutuo amore, ſed in jure mutuo ad amorem; non enim peccator fit Dei amicus præciſe per hoc, quod amet Deum; a quo redamatur) Quia tamen in creatura jus ad amorem Dei habetur unice per gratiam, quæ non eſt ultima Dei poſſeſſio, ſed jus ad illam, conſtituendo hominem amicum, & hæredem; ideo bona Dei non fiunt perfecte noſtra per gratiam, ſed per Dei viſionem, ad quam per gratiam habetur jus.

Ad confirmationem; quamvis actus voluntatis attingat objectum ſub ratione boni, ſeu amando; nihilominus etiam intellectus attingit bonum, licet ſub ratione veri, ſeu cognoſcendo; unde bene poteſt intellectus attingere objectum, in quantum beatificum, ſeu in quantum bonum eſt, & ultimus finis noſter, licet has rationes attingat ſub ratione veri: experimentaliter enim hanc veritatem attingit, quod Deus ſit ſummum bonum, & per hujuſmodi cognitionem totus homo formaliter beatur beatitudine eſſentiali metaphyſice perfecta.

Neque dicas, intellectum non poſſe ſub ratione boni objectum attingere. Nam contra eſt, quia quælibet potentia attingere poteſt objectum ſub ratione formali, ſub qua eſt objectum talis potentiæ, & ſub rationibus contentis ſub tali ratione formali: ex. gr. oculus attingit albedinem non ſolum ſub ratione formali coloris, ſub qua eſt objectum talis potentiæ, ſed etiam ſub ratione albedinis, & talis albedinis ergo intellectus attingendo bonum, non ſolum attingit illud ſub ratione formali veri, ſed etiam ſub ratione formali boni, ſeu talis veri; cum bonum ſit tale verum, eo modo, quo albedo eſt talis color; Unde intellectus cognoſcendo tale verum, nempe bonum, beatur.

IX. Objic. ultimo: etiamſi concedatur, actum intellectus eſſe præſtantiorem actu voluntatis, tamen delectatio in ordine ad appetibilitatem eſt principalior; ergo in ea conſiſtit beatitudo, quæ eſt terminus appetitus rationalis. Antecedens probatur primo, quia obtenta delectatione, nihil amplius homo deſiderat, ſed quieſcit; contra vero, obtenta viſione, ac amore objecti beatifici, adhuc appetit delectationem; atqui illud eſt magis appetibile, quod ſatiat appetitum, & in quo quieſcit; ergo. Secundo quia omnes operationes appetuntur propter delectationem, delectatio vero appetitur propter ſe, non propter aliud; ergo delectatio in ratione appetibilis eſt principalior. Prima pars hujus antecedentis patet ex ordine naturæ, qui maxime relucet in brutis, ſemper ex inclinatione naturæ

turæ

turæ operantibus, quæ omnia ordinant ad delectationem. Secunda pars probatur ex Philoſopho 10. Eth. 2. ubi: *Neminem*, inquit, *interroges, cujus rei gratia capias voluptatem, quia per ſe ipſam appetibilis eſt ipſa voluptas.*

Reſp. nego antecedens. Si enim delectatio eſt de bono jam poſſeſſo per viſionem, ad hanc tamquam ad finem ordinatur; unde viſio eſt principalior in ordine appetibilis; illud enim, de quo eſt quies, & delectatio, procul dubio præſtantius, & appetibilius eſt ipſa delectatione; cum quies ſit ex illo, & propter illud; unde illud maxime appetitur, quia propter quod unumquodque tale, & illud magis.

Ad primam probationem antecedentis, diximus, illud eſſe magis apppetibile, in quo quieſcit appetitus, tamquam in fine, & radice primaria proprietatum conſequentium, non vero tamquam in effectu, & proprietate; Sicut relate ad appetitum innatum materiæ, forma ſubſtantialis eſt magis appetibilis, quam hujus proprietates, quia in illa tamquam in radice iſtarum quieſcit. Quare viſio Dei, quæ ſatiat appetitum radicaliter, eſt appetibilior delectatione, quæ ſatiat formaliter, & tamquam proprietas, & effectus viſionis. Et ſane quis neget, appetibiliorem eſſe Dei viſionem abſque delectatione ad obſequendum Numini clare viſo, immo etiam cum cruciatibus, quos Chriſtus Dominus in Cruce patiebatur, quam delectationem ſine viſione?

Ad ſecundam probationem nego utramque partem illius antecedentis. Ad probationem primæ partis dico, bruta appetere bona propter delectationem, non quia appetunt alia bona propter illam, ſed quia appetunt ſolum delectabile; bruta enim non appetunt unum propter aliud, cum hic modus operandi ſit proprius agentium cum electione, & propter finem; unde ex appetitu brutorum non infertur præcellentia delectationis; cum bruta non appetant reliqua bona. Ad probationem ſecundæ partis dico, duplicem eſſe voluptatem, objectivam ſcilicet, quæ eſt ipſum objectum delectabile, & formalem, quæ eſt actus, qui verſatur circa delectabile. Philoſophus docens, voluptatem eſſe propter ſe appetibilem, loquitur de voluptate objectiva, quæ habet rationem finis, non de formali, quæ non habet rationem appetibilis ultimate propter ſe; in omnium enim ſententia ordinate appetitur delectatio propter objectum, circa quod verſatur.

X. Ex quibus omnibus colliges, beatitudinem non poſſe in delectatione conſiſtere, primo quia cum delectatio importet quietem in bono jam adepto, & perfecte poſſeſſo, præſupponit, non conſtituit poſſeſſionem, & felicitatem. Secundo, quia felicitas creata habet rationem ultimi finis, & non ejus, quod eſt propter finem; delectatio autem ſecundum ordinem naturæ (qui rectus eſt, cum ſit ab Auctore naturæ) appetibilis eſt propter operationem, tamquam propter finem, non vero operatio propter delectationem: conſtat enim, quod natura operationibus magis neceſſariis animalium ad conſervationem individui, & ſpeciei majorem poſuit delectationem, ut magis allicerentur, & vi delectationis illas non negligerent. Tertio, quia incongruum eſt dicere, quod finis ultimus inclinationis voluntatis ſit delectatio, ſeu quies, non vero operatio, ad quam quies conſequatur; ſicut incongruum eſt dicere, quod finis inclinationis lapidis ad centrum ſit quies in centro, non vero ubicatio in centro, ad quam ſequatur quies naturalis inclinationis, ſeu ceſſatio a tendentia ad alium locum. Conſiſtit ergo beatitudo in operatione intellectus, & quidem ſpeculativi; nam, ut videre eſt apud D. Th. 1. 2. quæſt. 3. art. 5. Summum bonum non eſt objectum practici intellectus.

QUÆSTIO III.

Num ſaltem inadæquate actus voluntatis beatitudinem conſtituat?

I. RESpondeo dicendum, ne inadæquate quidem ingredi conſtitutionem beatitudinis formalis amorem ſive amicitiæ, ſive concupiſcentiæ, aut fruitionem ad objectum beatificum terminatam. Ita D. Th. Vaſquez, & alii communius.

Concluſio conſtat ex dictis articulo ſuperiore. Sed ulterius probatur, quia in illo eſſentialiter, & adæquate conſiſtit beatitudo, per quod primo diſtinguitur beatus a non beato, & comprehenſor a viatore; atqui per ſolum actum intellectus id habetur; ergo ne inadæquate quidem actus voluntatis beatitudinem conſtituit. Major conſtat, quia univerſim quod eſt primo diſtinctivum, eſt conſtitutivum eſſentiale; ut eſt rationale in homine, quod non ſolum diſtinguit ut

ut riſibile, ſed etiam primo diſtinguit a non homine. Minor probatur, quia beatus a non beato diſtinguitur: etenim beatus habet viſionem intuitivam Dei: Viator vero cognitionem Dei ænigmaticam: nullatenus vero diſtinguitur per amorem; quia juxta multorum probabilem ſententiam cum Vaſquio 1. 2. diſp. 3. c. 4. eſt ejuſdem ſpeciei in via, & in patria. Sed dato, quod amor Dei in patria, utpote neceſſarius, intrinſece differat ab amore in via, atque adeo etiam diſtinguat beatum a non beato, ſaltem non primo diſtinguit, cum ad viſionem conſequatur; ergo prædicatum primo diſtinctivum beati a non beato habetur per actum intellectus.

II. Objic. 1. Qui Deum videret, & non amaret, nec eo frueretur, non eſſet beatus; ergo. Secundo beatitudo naturalis, ſi daretur, non conſiſteret in ſola cognitione Dei abſtractiva, ſed etiam in amore. Tertio, ut poſſimus ex objecto beatifico omne commodum reportare, debet illud videri ſimul, & amari, quia debemus de ejus felicitate gaudere; nemo autem gaudet de alicujus felicitate, niſi illum amet. Ultimo quia Benedictus XII. in quadam Extravaganti aperte dicit, animas ſanctorum ante diem judicii beatas eſſe, Deum videndo, ac eo fruendo; ergo etiam actus voluntatis beatitudinem conſtituit.

Reſp. ad primum; qui Deum videret, & non amaret, adhuc eſſet beatus beatitudine eſſentiali, quæ totam naturam bearet beando potentiam præcipuam formaliter, & reliquas potentias radicaliter; intellectus enim ſumme gauderet tali viſione, ut oculus delectatur pulchro aſpectu, & animus quieſceret, videndo erga ſe Divinam voluntatem adimpleri; in quo conſiſtit noſtra felicitas, eo quod magis appetere debeamus bonum Dei, quam proprium, & ejus beneplacitum adimpleri. Adde, quod ſi tranſmittatur, hunc non fore beatum, id non oriretur ex eo, quod careret amore, ac fruitione Dei, ſed quia careret poſſeſſione perfecta objecti beatifici, ex qua reportare poſſet a Deo omnes fructus, & omne commodum, quod animum ſatiaret; careret quippe cognitione Dei volentis concurrere ad amorem, & fruitionem connaturaliter conſequentes ad viſionem: Sic dæmones carent naturali beatitudine, quamvis Deum cognoſcant perfectiſſima cognitione naturali, quia ſcilicet non perfecte poſſident, dum vident illum ſibi infenſum, nec poſſunt ex tali objecto commodum habere.

III. Ad ſecundum: Suppono ex Ethicis, naturalem beatitudinem conſiſtere in ſola cognitione Dei abſtractiva neceſſitante moraliter ad amorem, & ad quieſcendum in illo; dummodo Beatus cognoſcat perpetuitatem talis felicitatis, ſeu ſit de ſua felicitate ſecurus, ut loquitur Auguſt. 11. de Trin. c. 12.

IV. Dubitatur tamen apud Doctores, Num beatitudo naturalis ſit poſſibilis? Negat Vaſquez 1. 2. diſp. 12. c. 3. cum Cano, & aliis, quia quælibet creatura rationalis non videns Deum peccabilis eſt, atque adeo ſubire poteſt ſummam miſeriam peccati, nec Deus abſtractive cognitus videtur ſatiare poſſe animum, cum in Pſalmo 26. dicatur, *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*.

Sed communis ſententia, cum D. Th. Scot., Bellar., Molina, beatitudinem naturalem admittit poſſibilem. Quod probatur primo ratione naturali, quia naturaliter homo in felicitatem inclinatur; naturalis autem inſtinctus non poteſt eſſe fruſtraneus, ſeu ad terminum naturaliter impoſſibilem; ergo beatitudo naturalis eſt poſſibilis. Et fuiſſet de facto, ſi Deus hominem, & Angelum ad finem ſupernaturalem non elevaſſet. Immo de facto Angelos, & protoparentes noſtros in beatitudine naturali creatos fuiſſe, docet D. Thom. 1. p. quæſt. 62. art. 1. cum Scoto, & aliis. Probatur ſecundo ratione morali, quia ſi homo non eſſet natura ſua ordinatus ad felicitatem poſt mortem obtinendam, non poſſet a natura obligari ad eos actus virtutis, quos natura non poſſet præmiare; v. gr. ad defendendam patriam, & fidem, etiam cum vitæ jactura.

Neque obſtat quod quævis creatura rationalis non videns Deum natura ſua ſit peccabilis: Hoc enim tranſmiſſo (quod Nominales negant cum Ripalda diſp. 23.) ſolum ſequitur, quod pro ſtatu viæ creatura rationalis non poſſet habere beatitudinem perfectam; ſecus vero in termino viæ. Tunc enim deceret Deum eam reddere ab extrinſeco ſuis auxiliis impeccabilem, & de hoc illam certificare. Ad id, quod additur de Pſalmis, dicendum, ſolum in præſenti ordine ſatietatem haberi non poſſe, niſi cum apparuerit gloria Dei, quia poſita elevatione, eſt poſſibilis, ac debita homini bene operanti Dei viſio; unde ſi eam non obtineat, caret bono debito, atque adeo eſt miſer; carentia enim boni debiti malum eſt, & miſeria. Quod ſi Deus natu-

Digitized by Google

turam rationalem non elevaſſet ad finem ſupernaturalem, viſio Dei non eſſet debita, unde ejus carentia non impediret beatitudinem.

V. Ad tertium dico, non ſpectare ad beatitudinem formalem gaudium de Dei felicitate, sed cognitionem perfectam, qua experimentaliter percipiatur felicitas Dei, & ita poſſideatur, ut neceſſitetur animus ad ejus amorem, & ad gaudendum de ejus beatitudine.

Ad ultimum, Benedictus XII. loquitur be beatitudine, quatenus eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, dum dicit, Animas beari viſione, ac fruitione Dei, ubi advertit Vaſquez 1. 2. diſp. 11. c. 3. in hac quæſtione nihil ſolidi evinci poſſe auctoritate Scripturarum, & Patrum, qui præſcindunt a difficultate Scholaſtica.

QUÆSTIO IV.

Sit ne perfectior Viſio Dei, quam Amor beatificus; & Intellectus, quam Voluntas?

I. Dico equidem cum D. Th. 1. 2. quæſt. 3. artic. 4. & quæſt. 6. art. 2. Viſionem in patria eſſe perfectiorem amore, atque adeo potentiam intellectivam eſſe præſtantiorem volitiva. Ita ſentiunt non ſolum, qui cum Thomiſtis reponunt beatitudinem in viſione, ſed etiam qui cum Suario reponunt illam in utroque actu, contra Scotiſtas.

Concluſio videtur ſequi ex eo præciſe, quod viſio ſit perfecta poſſeſſio ſummi boni, & adæquata noſtra beatitudo; hæc enim in actu præſtantiſſimo reponenda videtur. Sed probatur ulterius, primo quia, ut advertit D. Tho. terminus appetitionis, inclinationis, & tendentiæ, cum habeat rationem finis, perfectior eſt ipſa appetitione, & tendentia, quæ habet rationem medii: atqui inclinatio voluntatis, ſeu amor non eſt ad ipſam inclinationem, ut patet, ſed ad terminum diſtinctum ab ipſa inclinatione, videlicet ad Dei poſſeſſionem, quæ habetur per actum intellectus; ergo actus potentiæ intellectivæ poſſidens Deum perfectior eſt actu volitivæ.

Neque dicas, per amorem viæ tendere nos in amorem patriæ, ſicut imperfectum tendit ad perfectum; per amorem vero in patria non tendere nos in ullum alium actum; ſed in ipſum objectum.

Nam contra eſt, quia amor tam in via, quam in patria attingens Deum tendit immediate in ipſum objectum non nude ſumptum, ſed ut poſſidendum, aut poſſeſſum; amantes enim in patria ita quieſcunt in Deo poſſeſſo, ut ſimul appetant ipſum videre, ac poſſidere, juxta illud 1. Petri 1. *In quem deſiderant Angeli proſpicere*. Quare Dei viſio, ſeu poſſeſſio, non Dei amor, eſt terminus noſtri appetitus, & appetitionis: Sicut enim nulla cognitio eſt primum cognitum, ut notat Angelicus, ita nullus amor eſt primum volitum.

II. Prob. 2. quia potentia intellectiva eſt immaterialior, quam volitiva; quandoquidem intellectiva reddit objectum intentionaliter immateriale, & volitiva ſolum fertur in objectum redditum immateriale ab intellectione prævia; atqui quod eſt immaterialius eſt perfectius; ergo potentia intellectiva eſt perfectior volitiva. Hinc ſubſtantiæ ſeparatæ dicuntur intellectuales, non volitivæ, ſumpta denominatione a potentia principaliore.

Confirm. quia in Divinis Verbum procedens per intellectum præcedit origine amori, ſeu Spiritui Sancto, qui a Verbo ſpiratur, & procedit per voluntatem; quæ autem in Divinis præcedunt origine, in creatis præcedunt cauſalitate, & dignitate. Præterea ex Philoſopho in Ethicis, Virtutes intellectuales ſunt nobiliores moralibus, & inter morales perfectior eſt Prudentia, quæ ſubjective eſt in intellectu, quam Juſtitia, & reliquæ, quæ ſunt in voluntate. Denique Viſio eſt perfectiſſima participatio Dei, utpote quæ illi nos aſſimilat; dicente Joan. 3. *Similes ei erimus, quia videbimus eum ſicuti eſt*.

III. Objic. 1. cum Scotiſtis: Potentia volitiva eſt libera, & denominativa ſupra actus ſuos; ergo eſt perfectior potentia intellectiva.

Confirm. 1. quia habitus ſpectans ad voluntatem, qui eſt Charitas, perfectior eſt Fide, & quovis alio habitu intellectuali; Nam ex 1. ad Corinth. 13. *Major horum eſt Charitas*.

Confirm. 2. quia objectum voluntatis eſt bonum, intellectus eſt verum; præſtantius autem eſt bonum, quam verum; ergo voluntas præſtat intellectui. Probatur minor, tum quia præſtantius eſt, quod omnes appetunt, quam quod non omnes; bonum autem ex Philoſopho eſt, quod omnes appetunt:

tunt: Tum etiam quia melius eſt quod eſt bonum per ſe, quam quod eſt bonum propter aliud; bonum autem eſt bonum per ſe, verum eſt bonum per accidens, quatenus induit rationem boni; ergo.

Confirm. 3. ex Scot. in 4. diſt. 29. quia odium Dei eſt deterius quolibet actu intellectus, v. gr. errore circa Deum, infidelitate, &c. ergo ex oppoſito amor Dei præſtat viſioni.

Reſp. tam intellectum neceſſitari in ordine ad prima principia, quam voluntatem in ordine ad appetendam felicitatem, & finem ultimum; & tam intellectum eſſe liberum in probabilibus, quam voluntatem relate ad bonum particulare. Verum quidem eſt, libertatem eſſe formaliter in voluntate; ſed in intellectu eſt radicaliter, & ideo perfectiori modo; ſicut perfectiori modo forma auri v. gr. eſt in Sole, in quo eſt cauſaliter, quam in auro, in quo eſt formaliter. Et ratio eſt, quia libertas importat indifferentiam ortam ex eo, quod proponatur ab intellectu voluntati objectum indifferenter ut bonum; nam in brutis, in quibus non habetur judicium indifferens, non habetur libertas. Præterea voluntas utitur quidem intellectionibus ad arbitrium, & dominatur erga omnes alias potentias; at non proinde eſt perfectior intellectu, quia cum ſit potentia cæca, indiget intellectu, a quo dirigatur, dum applicat potentias ad actus ſuos. Nobilius autem eſt dirigere, & regulare, quam dirigi, ac regulari. Præterquamquod, cum voluntas utatur actibus intellectus in bonum ipſius intellectus, (ut ſcilicet tandem aliquando Deum poſſideat) præfefert erga intellectum ſervitutem potius, quam dominium.

Adde, quod licet concedatur, potentiam volitivam in aliquo prædicato præciſe ſpectato excedere intellectivam, puta in libertate, non proinde ſequitur, voluntatem eſſe perfectiorem intellectu, niſi conſtet, prædicatum illud perfectius fundari in prædicato antecedente etiam perfectiori. Sic materia prima, licet in prædicato incorruptibilitatis ſit perfectior forma, non proinde eſt illa perfectior; nec lapis eſt perfectior Angelo, quamvis in prædicato impeccabilitatis præciſe ſpectato ſit perfectior; quia ſcilicet incorruptibilitas in materia fundatur in prædicato præcipuo imperfectiſſimo primæ potentiæ; & impeccabilitas in lapide in incapacitate ad intelligendum, & proponendum objectum ſub judicio indifferenti; ergo pariformiter libertas voluntatis non reddit voluntatem abſolute perfectiorem intellectu; quia fundatur in cæcitate potentiæ volitivæ, & indigentia intellectivæ, a qua proponatur objectum ſub indifferentia. Denique, ut notat Vaſquez, actus intellectus cum poſſit eſſe ex modo tendendi poſſeſſivus objecti beatifici, (quod non competit actui voluntatis, quantumvis libero) ſequitur, præſtantiorem eſſe ex modo tendendi actum intellectus, quamvis actus voluntatis in prædicato libertatis illi præemineat.

Ad 1. confirm. concedo, amorem in via eſſe præſtantiorem fide, nego tamen amorem in patria eſſe præſtantiorem viſione Dei. Diſparitas eſt, quia amore viæ amamus Deum propter ſe ipſum; credimus vero Deum, & cognoſcimus illum duntaxat abſtractive, & per creaturas. At in patria videmus Deum, & cognoſcimus illum immediate, & per ſeipſum. Unde amor non debet eſſe perfectior viſione. Adde, quod licet amor in via ſit præſtantior, quam fides, non tamen eſt præſtantior quovis alio actu intellectus: nam ex Philoſopho 10. Eth. 7. contemplatio naturalis Dei (in qua per ipſum conſiſtit felicitas naturalis) perfectior eſt actu voluntatis, & Sapientia, quæ eſt virtus intellectus, perfectior eſt quolibet actu voluntatis; ergo pariter viſio Dei præſtat amori beatifico, cum ſit radix, & origo illius.

Ex quibus ſequitur, actus intellectus eſſe quidem ex genere perfectiores actibus voluntatis, ſed non ex toto genere. Tunc dicitur A eſſe perfectius B ex toto genere, quando quælibet ſpecies contenta ſub A excedit ſpecies contentas ſub B; ſic actus intellectus ex toto genere præſtant actibus ſenſuum: quando vero genus ſuperius, nempe A, excedit B, ſeu inferius in ratione generica tantum, v. gr. exceſſu ut tria, & una ſpecies generis inferioris excedit aliam ſpeciem generis ſuperioris exceſſu v. gr. ut ſeptem, tunc major perfectio generis ſuperioris dicitur excedere genus inferius ſolum ex genere, non ex toto genere; Sic v. gr. actus ſcientiæ ex genere excedunt actus fidei, non tamen ex toto genere, cum præſtet habere fidem v. gr. de Deo, quam ſcientiam de Formica. Falſum proinde exiſtimo, quod habet Vaſquez hic diſp. 11. n. 48. omnes ſcilicet ſpecies contentas ſub genere perfectiori eſſe perfectiores ſpeciebus contentis ſub genere inferiori; atque adeo bene ſtat, fidem eſſe minus perfectam Charitate in via, & univerſim actus intellectus

ctus eſſe ex ſuo genere, licet non ex toto genere, perfectiores actibus voluntatis.

Ad 2. confirm. Eſt quidem dignius, & præſtantius objectum voluntatis; ſed non idcirco voluntas eſt perfectior, quia non tendit in bonum perfectiori modo, quam intellectus in verum; hic enim attingit verum, & quidem ſub ratione talis veri, nempe boni, poſſidendo illud; voluntas vero attingit bonum qua bonum, ſupponendo ejus poſſeſſionem.

Ad ultimam, falſum eſt univerſim, illud eſſe melius, cujus oppoſitum eſt pejus; nam bona valetudo v. gr. melior eſt, quam ſanitas, & tamen mala valetudo non eſt pejor, quam ægritudo: Sic etiam unio hypoſtatica, vel gratia melior eſt, quam carentia peccati venialis, & tamen carentia Unionis, vel gratiæ non eſt pejor veniali; ergo poteſt viſio Dei eſſe perfectior amore, licet odium Dei ſit pejus errore circa Deum; etenim quæ opponuntur, non ſemper commenſurantur.

IV. Objic. 1. Per amorem Beati transformantur in Deum, teſtante D. Dionyſio, quod amor transformat amantem in amatum; contra vero per viſionem transformant Deum in ſe, illumque ad ſe trahunt; atqui præſtat transformari in melius, quam transformare in ſe quod eſt melius; ergo, præſtat amor viſioni Dei.

Confirm. 1. quia ex doctrina ejuſdem Dionyſ., D. Thom., & Patrum, Seraphim, qui præeminent in amore, ſunt perfectiores Cherubim, qui in ſcientia; ergo ut prius.

Confirm. 2. Per amorem homo fit melior, quam per cognitionem Dei in via; ergo etiam in patria.

Reſp. falſum eſſe, quod Beati per viſionem transforment in ſe Deum, quin etiam in Deum transformentur, & quidem perfectiori modo, quam per amorem. Nam ex Philoſopho 3. de Anim. tex. 18. *Anima intelligendo fit quodammodo res intellecta:* quare Beatus videndo Deum fit quodammodo Deus, & in illum transformatur; ita ut fiat Deo ſimilis, ut loquitur Joan. 3. dicens: *Similes ei erimus, quia videbimus eum*, quod non habetur per amorem.

Ad 1. confirm. Ideo ſupremum ordinem Angelorum, nempe Seraphim, denominamus ab amore, quia in via præſtantior eſt amor, quam cognitio Dei; ita ut præſtet amor Dei intenſior, quam cognitio perfectior; cum amor attingat Deum propter ſe, & ſit meritorius vitæ æternæ; cognitio vero Dei ænigmatica attingat Deum in Creaturis. Hinc Anſelmus lib. 2. *Cur Deus homo*, dixit, *Perverſus ordo eſt amare, ut intelligas, rectiſſimus vero intelligere, ut ames.* Quoniam autem Seraphim tempore viæ ſuæ excellentiores fuerunt in Charitate, & in merito, idcirco nunc in termino præcellunt in viſione Dei, & amore beatifico, atque adeo ſupra Cherubim ordinem conſtituunt; iſti enim in via excelluerunt quidem in ſcientia, ſed non in amore, ac merito, & proinde nunc in patria minus præmium habent, & remiſſiorem viſionem.

Ad 2. recurrit eadem diſparitas, cur in via meliores ſimus per amorem, quam per cognitionem Dei, unde amorem principalius appetere debemus; ſecus vero in patria, ubi principalius debemus velle viſionem Dei facialem, quam amorem beatificum; illa enim & eſt cauſa hujus, & reddit nos Deo ſimiles.

QUÆSTIO V.

Num Beatus ad amorem beatificum neceſſitetur quoad exercitium? & quid, ſi præcipiatur, ut ceſſet ab amore?

Examinabimus primo, An poſſit Beatus, de potentia ſive abſoluta, ſive ordinaria videre Deum, & non amare, aut e contra amare, & non videre? Secundo, Num poſſit videre, & odio habere Deum in hypotheſi, quod ſciret, ſe ab illo torquendum in æternum? Tertio, Num præcipi beato poſſit, ne Deum amet, ita ut obedire teneatur?

ARTICULUS I.

Num poſſit viſio Dei ab amore ſejungi? Et viceverſa Amor a Viſione?

I. Scotus in 1. diſt. 1. qu. 4. cum Nominalibus apud Amicum putat poſſe de potentia ordinaria, ſeu naturaliter videntem Deum ceſſare ab amore. Henricus, & Ægidius putant, ne divinitus quidem id poſſe contingere. Communis, & verior ſententia docet, de potentia Dei abſoluta poſſe viſionem ab amore ſejungi, non tamen naturaliter. Ita D. Thom., Vaſquez, & alii apud eundem,

Dico equidem 1. cum hac tertia ſententia, Poſſe divinitus videntem Deum carere amore beatifico.

Prob.

Prob. Poteſt Deus libere velle coagere cum intellectu beati ad viſionem, & non coagere cum voluntate ad amorem; ergo poteſt divinitus viſio ab amore ſejungi. Antecedens probatur, quia viſio eſt prior amore, & independens ab illo; ergo non eſt caput, cur Deus nequeat ad illam concurrere, non ad iſtum.

Neque dicas cum Henrico, viſionem, & amorem pendere ab eodem objecto beatifico, neceſſario cauſante utrumque actum, atque adeo eſſe inſeparabiles; non ſecus ac unum relativum eſt inſeparabile a correlativo, poſito, quod relatio, & correlatio ab iiſdem terminis cauſetur. Nam contra eſt, quia licet duo cauſentur ab eadem cauſa neceſſario neceſſitate phyſica, ut lux, & calor a Sole, non proinde ſunt divinitus inſeparabiles. Paritas correlativorum non eſt ad rem; nam unum relativum ſpecificative ſumptum poteſt ab alio ſeparari, v. gr. pater a filio; at reduplicative ſumptum ſeparari non poteſt, quia conſtituitur per correlativum.

II. Dico 2. Non poteſt naturaliter Dei viſio ab amore beatifico ſeparari; atque adeo beatus neceſſitatur phyſice ad amorem, neceſſitate etiam quoad exercitium.

Prob. Beatus in viſione, & amore beatifico apprehendit omnem rationem boni, & integram ſuam felicitatem, nullam vero rationem boni in ceſſatione ab amore; ergo non poteſt libere velle ab amore ceſſare; quandoquidem nihil voluntas velle poteſt, quod non repræſentetur ſub ratione boni; cum eſſentialiter ſit appetitus boni. Prob. antecedens, quia ſicut in beatitudine objectiva includitur omnis ratio objective boni, ita in beatitudine formali includi debet omnis ratio boni formaliter; atqui beatitudo formalis, quamvis eſſentialiter conſtituatur per viſionem, complectur tamen, & integratur ab amore; ergo in viſione, & amore omnem rationem boni apprehendit beatus, atque adeo in omiſſione amoris nullam rationem boni, ſed boni carentiam videt.

Confirm. 1. quia voluntas, ut poſſit libere ab amore ceſſare, debet ſuperare vim motivam objecti beatifici, ſumme allicientem ad amorem; illam tamen ſuperare non poteſt: tum quia vis alliciens ad amorem eſt ipſa vis Dei infinita, quæ quamvis finito modo repræſentetur, allicit tamen magis, quam quodvis bonum creatum perfectius, & perfectius in infinitum, quacumque cognitione propoſitum, atque adeo allicit ſumme; vis vero reſiſtitiva in voluntate eſt finita: tum etiam quia inductione conſtat, omnes potentias neceſſitari ad ſuum objectū proſequendum, quoties apparet depuratum a contrario; ergo voluntas neceſſitabitur ad Deum amandum, poſito, quod per viſionem clare cognoſcat, in tali objecto eſſe purum bonum.

Confirm 2. quia in motibus primo primis experimur, voluntatem neceſſitari ad proſequendum bonum delectabile, etſi finitum, præciſe per hoc, quia repræſentatur tunc abſque ulla advertentia ad malum, quod ſecum habet admixtum; ergo a fortiori voluntas neceſſitabitur ad proſequendum bonum infinitum nullatenus admixtum malo.

III. Objic. ex Scoto. In via non neceſſitatur homo ad Deum diligendum, etſi cognoſcat, illum eſſe omne bonum; ergo neque in patria; cum utrobique idem ſit objectum, & eadem cauſa amoris, nempe voluntas, & habitus charitatis, viſio vero ſit mera conditio.

Reſp. quod ſicut diverſa approximatio agentis ad paſſum diverſum inducit effectum, quamvis approximatio ſit mera conditio; ita quamvis viſio dicatur mera conditio, quia tamen veluti intime approximat objectum voluntati, inducit neceſſitatem ad amorem, quæ non habetur in via ex pura repræſentatione ſummi boni, quod non in ſe ipſo, ſed in alio, & abſtractive attingitur. Quapropter in via ipſa ceſſatio ab amore poteſt repræſentari bona, & commoda amanti; ſecus in patria, ubi manifeſte apparet, omnem rationem boni ineſſe in beatitudine noſtra, objective quidem in beatitudine objectiva, formaliter in formali.

IV. Utrum autem ſicut poteſt divinitus viſio Dei ab amore ſejungi, ita pariter poſſit amor, vel fruitio ſeparari a viſione? Affirmant Argentina, & Rubionenſis.

Cenſeo equidem cum communiſſima negandum. Prob. quia nihil volitum, quin præcognitum; ergo nequit voluntas amare amore beatifico Deum, quin viderit. Antecedens conſtat tum ex Aug. lib. 10. de Trin. tum ratione, quia voluntas non amat, niſi attracta a bonitate objecti; objectum autem non allicit, niſi ut cognitum, & vitaliter repræſentatum.

Confirm. quia nulla potentia poteſt operari, niſi circa ſuum objectum; voluntatis autem objectum non eſt bonum quomodocumque, ſed bonum ut cognitum, & in-

ten-

Digitized by Google

tentionaliter præſens : cum enim voluntas ſit operativa ſolum immanenter , non poteſt circa ſuum objectum operari, niſi illud fiat præſens, & immediatum intentionaliter per cognitionem; ſicut agens non poteſt operari tranſeunter, niſi ſit immediatum paſſo, ſaltem immediatione virtutis, ut communius docent in Philoſophia.

Confirm. 2. potentia intellectiva judicare nequit de objecto incognito, quia ad judicitum non inclinatur ab objecto ſecundum ſe, ſed in quantum apprehenſo : ergo nec voluntas amare poteſt objectum incognitum, quia nec fertur in bonum ſecundum ſe, ſed ut apprehenſum. Et ratio ulterior eſt, quia voluntarium ex D. Tho. 1. 2. quæſt. 6. art. 1. eſt quod procedit a principio intrinſeco cum cognitione finis; atqui omnis actus voluntatis eſt voluntarius; ergo eſſentialiter procedere debet ex cognitione; unde amor beatificus ne divinitus quidem ſeparari poteſt a viſione.

V. Objic. 1. ex Oviedo cont. 8. de Anima pun. 3. cognitio non influit in amorem, ſed eſt mera conditio; ergo poteſt Deus independenter a tali conditione determinare voluntatem ad amandum, ut in multorum ſententia poteſt determinare ignem ad agendum in paſſum diſtans : cognitio enim requiritur ſolum, ut voluntas alliciatur, & ſic determinetur ad amorem boni: quare ſi ad id determinetur ab Omnipotentia extrinſeca, exhibente illi concurſum determinatum ad unum, poterit abſque prævia cognitione amare. Quemadmodum enim cæcus, dum ab alio manuducitur, non indiget luce, quæ viam demonſtret; ita voluntas, quæ eſt potentia cæca, non eget cognitione prævia ad aſſequendum bonum, quando ab Omnipotentia veluti manuducitur. Adde, quod licet dicatur cognitio non eſſe mera conditio, ſed phyſice influere ad appetitionem, non ſecus ac ſpecies objecti ad viſionem, adhuc recurrit difficultas; nam ſicut poteſt Deus determinare oculum ad videndum ſine ſpecie, ſupplendo extrinſece ejus influxum, ita poterit determinare voluntatem ad appetendum ſine prævia cognitione objecti.

Reſp. tranſmiſſo antecedente, nego conſequentiam; non enim poteſt Deus defectum cujuſcumque conditionis ſupplere, quando præſertim conditio requiritur tamquam cauſa formalis, ut producatur effectus. Et ſane quamvis vera eſſet opinio Scoti, & Recentiorum contra Thomiſtas, quod poſſit agens divinitus agere in paſſum diſtans, ſupplente Deo defectum talis conditionis; nihilominus nequit divinitus agens agere, quin ſit in loco, & tempore determinato, etiamſi ubicatio, & duratio ſint meræ conditiones ad agendum; ſunt enim conditiones eſſentiales, & ideo inſupplebiles; ergo cum eſſentialiter etiam requiratur cognitio objecti ad amorem (ut etiam prærequiritur ad judicandum de illo) nequit Deus has conditiones ſupplere. Et ſicut non poteſt Deus ponere actum deſiderii in voluntate creata, niſi bonum deſideratum ſit abſens, quia abſentia objecti eſt conditio objectiva ſpectans ad definitionem deſiderii, atque adeo eſſentialis, (ut præſentia boni ſpectat ad definitionem gaudii) ita nequit Deus ponere amorem in voluntate creata ſine prævia cognitione, quia hujuſmodi cognitio eſt conditio objectiva ſpectans ad definitionem amoris, qui ex ſua ratione eſt proſecutio boni apprehenſi. Et eadem ratione dicemus quæſt. 7. non poſſe Deum ponere viſionem beatificantem abſque concurſu intellectus, quia de ratione actus vitalis eſt, quod ſit motus ab intrinſeco; beatitudo autem debet eſſe actus vitalis, ut proinde dicatur in Scripturis eſſe Vita æterna.

VI. Quod ſi quæras, quare approximatio ignis v. g. ad comburendum non ſit conditio eſſentialis, & inſupplebilis: ſecus vero cognitio relate ad amorem? Dico, diſparitatem eſſe, quia ignis operando tranſeunter ponit, non præſupponit exiſtentiam realem termini, nec debet operari attractus a paſſo; at voluntas amando operatur immanenter circa objectum, cujus intentionalem præſentiam eſſentialiter præſupponit, quia operatur ut attracta ab illo.

Dixi in reſponſione, antecedens tranſmitti: quia ad quæſtionem præſentem parum refert, num cognitio ſit conditio, an cauſa amoris. Cæterum probabilius cenſeo cum Molina p. p. quæ. 27. art. 3. contra Vaſquium, Oviedum, Arriagam diſp. 7. ſect. 4. num. 50. cognitionem non eſſe meram cauſam formalem illuminativam, ſed etiam efficienter influere in amorem, ut dicitur communius de præmiſſis relate ad Concluſionem, necnon de apprehenſione relate ad judicium, & de ſpecie relate ad apprehenſionem objecti. Ratio eſt, quia cauſa finalis in omnium ſententia eſt vera cauſa relate ad effectum ſuum, videlicet relate ad amorem finis; atqui non eſſet vera cauſa, niſi cognitio boni, ſeu finis influeret phyſice in amorem illius; ergo cognitio boni phyſice in-

Digitized by Google

influit in illius amorem: Prob. min. quia niſi phyſice influeret, cauſaret tantum proponendo bonum; ergo quoties proponeretur bonum voluntati, toties deberet amor illius cauſari; hoc tamen eſt falſum, cum voluntas, utpote libera, poſſit non amare bonum ab intellectu propoſitum; ergo ut cauſetur amor finis, ſeu boni propoſiti, præter propoſitionem objecti requiritur influxus phyſicus ejuſdem ad amorem.

Neque dicas, tunc cauſari amorem, quando præter propoſitionem objecti voluntas phyſice influit libere in amorem. Nam in tali caſu amor eſſet quidem effectus voluntatis cauſantis, non tamen eſſet effectus cauſæ finalis, ſeu boni, prout in mente exiſtentis; ergo cum detur præter cauſam efficientem etiam cauſa finalis, quæ amorem boni cauſat, dari debet præter influxum phyſicum voluntatis etiam influxus phyſicus cognitionis in amorem; aliter non cauſante voluntate amorem, hic re vera a cauſa finali cauſaretur præciſe per propoſitionem boni, quod eſt falſum.

VII. Objic. ſecundo: Poteſt Deus conſervare amorem, deſtructa cognitione prævia; ergo poteſt etiam amor ſine prævia cognitione a Deo produci; quandoquidem conſervatio eſt ſecunda productio, & quæ non ſpectant ad conſervationem, nec ſpectant ad primam rei productionem.

Reſpond. primo per inſtantiam; poteſt Deus conſervare actum vitalem ſine ſubjecto; ergo poteſt etiam ſine ſubjecto illum producere; quod videtur eſſe contra rationem actus vitalis, qui debet eſſe ab hoc, & in hoc, ſeu procedere ab intrinſeco.

Reſp. ſecundo, diſt. antec. poteſt Deus conſervare, & conſequenter primo producere amorem ſine cognitione prævia, & actum vitalem ſine ſubjecto, ita tamen ut tunc amor non poſſit denominare voluntatem amantem, ſed habentem amorem; ſicut cognitio in lapide non denominat lapidem cognoſcentem, ſed habentem cognitionem, conc. antecedens; ſeu verius omitto; (poteſt enim ſupponi, quod actus vitalis pendeat eſſentialiter a ſubjecto capaci denominationis inſtar modorum) ſecus, nego antecedens, & diſtinguo eodem modo conſequens. Admitto itaque, poſſe Deum extra ſubjectum producere ſe ſolo actum vitalem; qui tamen eſſet vitalis, quatenus exigeret eſſe ab intrinſeco, ſed non quatenus poſſet denominare ſubjectum vitaliter operans: Et eodem modo admitto, poſſe amorem produci ſine prævia cognitione, nec non actum judicii abſque prævia apprehenſione; in quo caſu amor exigeret eſſe a cognitione, & judicium ab apprehenſione: At talis amor poſitus in voluntate non denominaret illam amantem, ſed habentem amorem: ad eum modum, quo gratia accidentalis poſita in Chriſto Domino non denominat adoptivum, ſed habentem adoptionem ex incapacitate ſubjecti. Sicut autem Chriſtus Dominus nequit denominari adoptivus, & extraneus, quia eſt filius Dei naturalis; ita nec voluntas habens amorem, ſine prævia cognitione Dei, denominari poteſt amans, ſeu beata, quia ſubjectum capax talis denominationis non eſt ſola voluntas, ſed voluntas prædita cognitione boni, quod amatur. Quare amor beatificus (de quo præſens quæſtio inſtituitur) cum debeat denominare voluntatem vitaliter operantem, & amantem, ne divinitus quidem poteſt a Viſione Dei ſeparari.

ARTICULUS II.

Num videns Deum poſſit illum odiſſe, ſi ſciat ſe ab illo puniendum in æternum?

VIII. Dico equidem cum communi contra Ochamum, Gabrielem, & alios apud Amicum: Quamvis divinitus poſſit videns Deum non amare, non poteſt tamen illum odio habere; etiamſi videat in eo decretum, quo velit ipſum viſione Dei privare, ac torquere in æternum: Quicquid ſit, an eſſet beatus qui ſic videret Deum ad tempus, puta per horam; quod examinabimus quæſt. octava.

Prob. Repugnat bonum ſub ratione boni odio haberi; ſed beatus videns Deum, & hujuſmodi decretum videret in illo omne bonum, & nullam rationem mali; ergo non poteſt illum odio habere. Major patet, quia nulla potentia poteſt divinitus vagari extra ſuum objectum formale: cum autem objectum formale voluntatis ſit bonum, non poteſt odio haberi bonum, in quo nulla apparet ratio mali; ſicut nequit intellectus negare verum cognitum ut verum, aut affirmare falſum cognitum ut falſum. Minor itaque probatur; nam videns Deum videt illum clare prout eſt in ſe, non ænigmatice; in ſe autem, & ſecundum omnes actus ſuos ſecum met identificatos Deus eſt omne bonum, & nullum malum etiam ſub ratione illa pu-

nitoris; ergo videns Deum, & hujuſmodi decretum videret in illo omne bonum, & nullum malum.

Confirm. primo, quia ipſa ratio ultoris, & punientis aliquem ex amore juſtitiæ eſt aliqua perfectio, & bonum ipſius Dei non minus, quam ſit ratio præmiantis; ergo quamvis ratio Punientis a vidente Deum apprehendatur ut mala ſibi, aut alteri, apprehenditur tamẽ ut bona Deo; ſed beatus videns clare Deum plus diligit Deum, quam ſeipſum; ergo non poteſt ſub ea ratione odio habere Deum; aliter plus diligeret ſe, quam Deum: Sicuti qui odit Judicem, eo quod puniat reum, plus diligit reum, quam Judicem.

Confirm. ſecundo apertius, quia, ut diximus in prima quæſtione, Chriſtus Dominus in cruciatibus videns, quod a Deo torqueretur, non poterat illum odiſſe; quinimmo amore intenſiſſimo, ac beatifico illum proſequebatur; quia ſcilicet magis inclinabatur ad obſequendum Numini clare viſo, quam ad bonum proprium, ut aqua magis inclinatur ad aſcenſum, ut repleat vacuum in bonum naturæ univerſalis, quam ad deſcenſum in bonum proprium; ergo etiam in caſu noſtro.

IX. Objic. ex Ochamo: videns in Deo decretum, quo velit ſe innocentem torquere, eo ipſo apprehendit Deum ut ſibi malum, & incommodum, quamvis ſit in ſe bonus; ergo poteſt illum odiſſe: non ſecus ac Dæmones poſſunt Deum odiſſe, quia licet cognoſcant, Deum eſſe intrinſece, & in ſe bonum, apprehendunt tamen illum ut malum extrinſece, quatenus cauſat ipſis malum.

Reſpond. abſolute loquendo videri mihi abſurdiſſimum dicere, quod Deus poſſit velle innocentem in æternum torquere; ſicut enim repugnat metaphyſice, Deum eſſe mendacem, infidelem, &c. ita etiam eſſe crudelem, & injuſtum: poteſt ſolum ad tempus innocentem torquere in ejuſdem bonum, ut poſſit ſcilicet deinde majus præmium reportare. Sed tranſmiſſo, quod Deus ratione ſupremi dominii id poſſit; vel fingamus, quod poſſit Petrum juſte torquere in æternum ob peccatum præteritum, quod ſolum remiſſum ſit quoad reatum odii, non quoad reatum pœnæ æternæ; (quod fieri poſſe de potentia Dei abſoluta, propugnabimus in de Pœnitentia diſputatione 3. quæſt. 6. ubi dicemus, poſſe peccata remitti diviſibiliter quoad reatus odii, & pœnæ) dico, quod ſi Petrus ſimul videret in Deo decretum de tali ſua pœna æterna, illum non poſſet odio habere, quamvis apprehenderet ut malum, & incommodum ſibi: ſicut non poterat Chriſtus Dominus in cruce Deum odiſſe. Ratio eſt eadem, quia Beatus diligit Deum pluſquam ſe ipſum; ergo potius diligit rationem punientis in Deo, in quantum eſt perfectio ipſius Dei infinita, quam illum odio habeat in quantum ſibi malum, & incommodum: Sicuti qui plus diligit Judicem, quam reum, non poteſt odiſſe Judicem ex eo, quod juſte puniat reum. Ideo damnati poſſunt Deum odiſſe, & nos Deum contemnere peccando, quia licet a nobis Deus cognoſcatur ut ſummum bonum, cognoſcimus tamen ænigmatice, apprehendendo illum ut malum nobis, quin a viſione neceſſitemur ad amandum. Verum qui Deum ut malum ſibi apprehendunt, vel quia cauſat malum, vel quia prohibet bonum delectabile, procul dubio errant, juxta illud Proverb. 14. *Errant qui operantur iniquitatem*. Cum autem hujuſmodi error in vidente Deum eſſe non poſſit, ideo videns Deum etiamſi videat ſe torquendum in æternum, non poterit Deum odiſſe; quinimo neceſſitabitur ad illum amandum.

ARTICULUS III.

Num poſſit Beato imponi præceptum, ne Deum amet?

X. Ochamus putat, imponi poſſe beato præceptum, non ſolum ne amet, ſed etiam ut odio habeat Deum: Hoc ſecundum de odio communiter cenſetur abſonum, etiamſi tranſmittatur, poſſe Deum a beato odio haberi; Deus enim præcipere nequit, quod eſt ab intrinſeco malum, puta mendacium, blaſphemiam; ſed maxime omnium eſt malum intrinſece odium Dei; ergo illud præcipere non poteſt. Quare ſolum dubitatur, An poſſit beato præcipi, ut ſuſpendat amorem ſive concupiſcentiæ, quo Deum diligit ut bonum ſuum, ſive amicitiæ, quo Deum diligit propter ſe? Negat Vaſq. p. 2. diſp. 16. Affirmat Amicus hic diſp. 2. ſect. 11.

Dico equidem primo. Poteſt beato præceptum imponi, ne Deum diligat amore concupiſcentiæ.

Prob. quia videns Deum neceſſitatur ad di-

diligendum magis Deum, quam ſeipſum, ſuamque beatitudinem: ergo magis amat bonum, & gloriam Dei, quam bonum proprium; atqui ſi præcipiatur, ut ceſſet ab amando Deum amore concupiſcentiæ, & tanquam bonum proprium, talis ceſſatio redundaret in gloriam Dei; ergo teneretur ab amore ceſſare; ergo poteſt tale præceptum imponi: univerſim enim præceptum, quod licite impleri poteſt, poteſt a Deo imponi.

Neque dicas, hinc ſequi, poſſe Deum beato præcipere, ut ſe ipſum odio habeat, quia in tali caſu redundaret etiam in gloriam, & bonum Dei odium, & malum proprium; unde poſſet, & teneretur beatus ſe odiſſe, ſeu ſibimetipſi malum velle, ut redundans in Dei gloriam; ſequela autem videtur abſurda, quia quodlibet inclinat ad amorem ſui: ergo repugnat, quod poſſit beatus ſemet odiſſe, & nolit propriam felicitatem.

Nam contra eſt, quia ſequela, ut advertit Amicus, nullam continet abſurditatem, atque adeo tranſmittenda; quamvis enim quilibet amore innato inclinetur ad ſemet amandum, at magis inclinatur ad amorem ſummi boni; ergo poſito præcepto, quod beatus ſeipſum odio habeat, ſeu ſibimet malum velit, odio habendo propriam felicitatem, cum appareat odium ſui, ſeu propriæ felicitatis eſſe promotivum gloriæ divinæ, poſſet, ac teneretur beatus amore elicito odium ſui proſequi, & ſemet, ac ſuam beatitudinem tanquam impeditivam majoris boni, & gloriæ divinæ odiſſe.

Inſtabis. Non poteſt voluntas odiſſe bonum depuratum ab omni malo; hujuſmodi autem eſt propria felicitas; ergo non poteſt odiſſe propriam felicitatem, atque adeo non poteſt beato præceptum imponi, ut ſemetipſum, & propriam felicitatem odio habeat in obſequium Dei.

Reſpond. quod propria felicitas eo ipſo quod appareat impeditiva gloriæ divinæ, apparet immixta alicui malo, unde poſſit beatus illam odiſſe: Sicut in via poteſt homo odiſſe Deum, quem ſcit eſſe ſummum bonum depuratum ob omni malo: cum enim apprehendat aliquam moleſtiam, ſeu aliquod malum in obſervantia mandatorum divinorum, idcirco poteſt nolle ea ſervare, & ſic Deum ſummum bonum contemnere, ac odiſſe. Poteſt itaque Beato imponi præceptum, ut ſeipſum, & propriam felicitatem odio habeat, quando carentia propriæ felicitatis cedit in Dei obſequium.

XI. Dico ſecundo: probabiliter poteſt etiam beato præceptum imponi, ne Deum diligat amore amicitiæ.

Prob. Præceptum, quod poteſt licite impleri, poteſt a Deo imponi; ſed præceptum de ceſſando ab amore amicitiæ erga Deum poteſt licite a beato impleri: ergo poteſt illi imponi. Minor probatur; poteſt enim, ac tenetur beatus ponere quicquid apparet magis Deo obſequioſum; ſed ceſſatio ab amore in hypotheſi, quod Deus nolit, ac prohibeat illam, eſſet Deo magis obſequioſa: ergo poſito præcepto, poſſet, ac teneretur a tali amore ceſſare; & conſequenter poſſet licite tale præceptum implere. Rubio putat, quod beatus, poſito tali præcepto, libere ab amore ceſſaret. Equidem cum Amico cenſeo, quod ceſſaret neceſſario, ſicut neceſſario beatus Deum diligit, circumſcripto præcepto de ceſſando ab amore.

Neque dicas, quod ſi ceſſaret ab amore, ut ſe conformet divinæ voluntati illum prohibenti, eo ipſo ſumme amaret; ſicuti ſi Deus præcipiat beato, ne obediat ſibi, eo ipſo ac nollet obedire, obediret. Nam contra eſt, quia in tali caſu ceſſatio ab amore non eſſet amor formaliter, ſed ad ſummum virtualiter: ſicuti quando alicui a ſuperiore imponitur, ut ceſſet ab actibus amoris Dei, (ut fertur de Beato Aloyſio) ne obſint valetudini, tunc ceſſatio ab amore non eſſet formaliter amor: unde non ſequeretur inconveniens adductum in paritate de obedientia.

XII. Objic. primo. Deus clare viſus ſumme allicit voluntatem beati ad amorem, ita ut non poſſit vi ſua limitata reſiſtere; ergo tale præceptum non poſſet impleri, & conſequenter nec imponi; ſicut imponi nequit homini præceptum, ne videat apertis oculis.

Confir. quia in ceſſatione ab amore nulla apparet ratio boni; atqui nihil poteſt voluntas velle, in quo non appareat ratio boni, ut nec odiſſe, niſi appareat ratio mali; ergo nequit velle ceſſationem ab amore.

Reſp. diſtinguo antecedens: Deus ſumme allicit voluntatem beati ad amorem, non poſito præcepto, concedo; poſito eo præcepto, nego antecedens, & conſequentiam: in tantum enim Deus allicit ad amorem ſui, in quantum id conforme eſt bonitati, ac voluntati ſuæ, cui beatus tenetur ſe conformare: poſita autem prohibi-

tione, ne amet, non eſt conformis voluntati divinæ amor; ergo tunc Deus non allicit ad amorem; Quicquid ſit, Utrum beatus teneatur tunc actu poſitivo ex motivo obedientiæ velle hujuſmodi ceſſationem, an ſolum pure omittendo? In tantum nequit imponi præceptum homini, ne videat apertis oculis, quia præceptum hoc non eſt immutativum objecti, videlicet colorati, quod de ſe neceſſitat oculum ad viſionem; At præceptum impoſitum videnti Deum, ne illum diligat, eſt immutativum objecti, adeo ut objectum ſub illo decreto exigat non amari, etiamſi contineat in ſe omne bonum; ergo hujuſmodi præceptum poteſt imponi.

Ad confirmationem diſtinguo pariter majorem: in ceſſatione amoris nulla apparet ratio boni, non poſito præcepto, concedo: poſito præcepto, nego majorem, & conſequentiam; poſito enim præcepto, majus Dei obſequium eſt ab amore ceſſare, atque adeo in ceſſatione ab amore apparet ratio boni, & in amore ratio mali, nempe impedimentum majoris obſequii divini; neque enim neceſſe eſt, ut in Deo appareat ratio mali, ne ametur; ſatis eſt, ut appareat ratio mali in amore Dei, ne ametur Dei amor, imo talis amor odio habeatur, atque adeo ne Deus ametur.

VIII. Objic. ſecundo. Videns Deum habet judicium practicum, quod Deus ſit diligendus, quin poſſit tale judicium ſuſpendere, & ponere judicium oppoſitum, quod Deus non ſit diligendus; ergo non poteſt ab amore ceſſare, cum non poſſit contra ultimum judicium practicum operari, & peccare; ergo non poteſt tale præceptum imponi, cum non poſſit impleri. Antecedens quoad ſecundam partem prob., quia non poteſt voluntas imperare intellectui, ut judicium evidens ſuſpendat, & inducat judicium oppoſitum evidenter falſum; ſed judicium, quod Deus ſit diligendus, eſt evidens; ergo non poteſt voluntas illud tollere, & inducere aliud falſum, quod Deus non ſit diligendus.

Reſpond. diſtinguo primam partem antecedentis: non poſita prohibitione amoris, habetur illud judicium, quod Deus ſit diligendus, concedo; poſita prohibitione amoris, nego antecedens, & conſequentiam. Variato objecto, variatur judicium: Deus ſub illa prohibitione eſt aliud objectum, inducens neceſſitatem ad ceſſandum ab amore; & judicium practicum evidens, quod Deus nolens amari non ſit diligendus, ut ſic magis voluntati divinæ beatus ſe conformet; ergo nil mirum, quod varietur pariter judicium illud, quod Deus ſit diligendus.

Ratio a priori eſt, quia voluntas divina eſt prima regula honeſtatis, cui conformando ſe creatura rationalis recte, & honeſte operatur. Quare ſi reluceat beato divina voluntas, quod velit, ipſum ab amore ceſſare, neceſſitabitur ad conformandum ſe huic divinæ voluntati, atque adeo ceſſandum ab amore. In tantum enim non poſita prohibitione, videns Deum neceſſitatur ad amandum, quia & objectum eſt purum bonum, & nullum malum apparet in amore; at poſita prohibitione apparet in proſecutione amoris malum morale, quod eſt diſformare ſe primæ regulæ honeſtatis, ſeu divinæ voluntati; ergo poſita prohibitione neceſſitatur voluntas ad non amandum; non ſecus ac in via, poſito præcepto Superioris de non eliciendo hic, & nunc actu amoris Dei, tenemur ab eo abſtinere. Et ratio ulterior eſt, quia amare eſt velle bonum: ergo repugnat, quod beatus, qui neceſſitatur ad Deum amandum, atque adeo ad volendum illi bonum, poſſit velle amorem Dei, pro quando hujuſmodi amor apparet prohibitus, inhoneſtus, & ipſi Deo malus. Quare non ſolum moraliter, & phyſice, ſed etiam metaphyſice hujuſmodi amor repugnaret; eſſet quippe, & non eſſet amor. Sicuti ſi nobis a Deo præcipiatur quod hic, & nunc abſtineamus ab actu amoris Dei, qui vellet Deum amare, tranſgrediendo hoc præceptum, amaret ſimul, & non amaret.

QUÆSTIO VI.

Num poſſit cum Dei viſione componi potentia ad peccandum, & ipſum peccatum?

I. DEI viſio de facto eſt incompoſſibilis cum peccato, nec poteſt per peccatum deperdi; ſicut per peccatum deperditur gratia: datur quippe in præſenti providentia inamiſſibiliter, atque adeo abſque ulla dependentia ab actu libero voluntatis creatæ, quæ a viſione ita dirigitur, ut nunquam a recto deviet, ut habet Aug. 2. de Gen. cap. 36. Proinde certum eſt apud Catholicos contra Origenem,

Bea-

Digitized by Google

Beatos nunquam peccaturos ; Et quamvis Scotus, Gabriel, Okam putent, id oriri ex extrinſeco Dei decreto ; verius tamen D. Th. prima parte , quaeſt. 72. artic. 8. Suarius, Valentia , Vaſquez , & alii communiter docent, impotentiam peccandi in Beatis oriri unice ex viſione, quia , ut oſtendimus , neceſſitat ad Deum ſummum bonum amandum ; Unde etiamſi beatus ceſſaret ab amore, non proinde peccare poſſet ; quidquid in contrarium dicant Scotus , & Ægidius , docentes , viſionem medio amore reddere beatos impotentes ad peccandum . Quod controvertitur , eſt , Utrum in alio ordine componi poſſet cum viſione potentia ad peccandum, vel ipſum peccatum ſive habituale , ſive actuale ?

II. Circa potentiam autem ad peccandum duplex inſtituitur quaeſtio . Prima , An poſſit cum viſione cohaerere potentia ad ponendum peccatum pro eodem inſtanti in ſenſu diviſo ? ſecunda , an etiam potentia ad peccandum pro inſtanti ſequenti peccato deſtructivo viſionis ? Utrumque ſeorſim inquiremus , ac deinde videbimus , an poſſit cum Dei viſione cohaerere peccatum habituale , aut etiam actuale ?

ARTICULUS I.

Num poſſit cum Dei Viſione componi potentia ad peccandum pro eodem inſtanti peccato impeditivo Viſionis ?

III. SUppono , videntem Deum poſſe ſimul habere cognitionem abſtractivam tum Dei, tum aliorum objectorum, & poſſe elicere tum actus directos ab ipſa viſione ſe habente pro priori ad illos, tum directos ab aliis cognitionibus , independenter a viſione ; ita ut viſio poſſit ſe habere vel diſparate , vel pro poſteriori ad tales actus. Ad hanc baſim firmandam multa dicemus in diſputatione de Spe , quaeſt. 2. & de Incarnatione diſp. 2. quaeſt. 4. Interim id conſtare poterit ex eo, quod de facto Chriſtus Dominus in horto ad actus trahentes maeſtitiam , pavorem , & taedium non regulabatur a viſione beata : & univerſim Chriſtus Dominus ad actus ſuos liberos eliciendos non dirigebatur a viſione prout reſpiciente in Verbo illos actus liberos a ſe ponendos ; aliter non daretur relate ad eos actus principium indifferens, & compoſſibile cum eorum omiſſione ; unde non eſſent liberi ; & eodem pacto voluntas noſtra non regulatur, ſeu dirigitur ad ponendos actus liberos a cognitione experimentali , quam in eodem inſtanti habet de illis ; quippe quae eſt in poſteriori natura ad illos, a quibus cauſatur.

IV. Dico nunc : Cum Dei viſione beatifica quamvis non poſſit peccatum conjungi, poteſt tamen in alio ordine pro eodem inſtanti conjungi potentia proxima ad ponendum peccatum in ſenſu diviſo, quod eſſet impeditivum talis viſionis.

Prob. ſimul, & explicatur . In eo inſtanti, quo quis libere ponit actum meritorium, puta ſpei, poteſt a Deo obtinere praemium, ut de facto obtinetur in praemium augmentum gratiae ; ergo poteſt etiam pro eodem inſtanti obtinere in praemium viſionem Dei exigitam a gratia ; atqui ſi fingamus , actum illum ſpei libere poſitum praecipi ſub gravi , ut poteſt praecipi , jam pro eodem inſtanti haberetur potentia proxima ad omittendam ſpem praeceptam, atque adeo ad peccandum , & ſimul haberetur actus ſpei praeceptus , ejuſque praemium, nempe augmentum gratiae , & viſio Dei ; ergo pro eodem inſtanti poteſt cum viſione cohaerere potentia proxima ad ponendum peccatum in ſenſu diviſo a viſione, ſeu quod impediret collationem viſionis Dei in praemium actus ſpei , ſi voluntas expedita ad ponendam ſpem praeceptam, & ejus omiſſionem peccaminoſam, non poneret actum ſpei , ad quem conſequeretur gratia, & Dei viſio in praemium, ſed ſpem omitteret, ſeu peccaret, unde nec gratiam haberet, nec Dei viſionem.

Confirm. Non minus eſt incompoſſibilis gratia cum mortali , quam viſio Dei ; atqui cum gratia ſtare poteſt de facto in eodem inſtanti potentia ad peccandum in ſenſu diviſo ; ergo etiam cum viſione beata . Prob. min. quia ſi in inſtanti A obligetur peccator ſub gravi ad contritionem, & illam ponat, habet pro eo inſtanti potentiam proximam ad omittendam contritionem praeceptam, atque adeo ad peccandum , & ſimul habet gratiam, quae conſequitur in praeſenti ordine ad contritionem.

Ne tamen concluſio admirationem pariat, adverto, plurimos Doctores docere, quod de facto Angeli in eodem primo inſtanti creationis fuerint viatores , & comprehenſores ; ita ut pro primo ſigno naturae habuerint potentiam expeditam ad ponendum actum meritorium , & ad peccandum ; in ſecundo ſigno naturae habuerint actum me-

ritorium, in tertio viſionem claram Dei in præmium illius actus. Multi etiam cum Suario diſp. 40. de Incarn. docent, Chriſtum Dominum de facto probabiliter meruiſſe, & communiter cum D. Thoma docent, potuiſſe mereri ſibi gloriam eſſentialem, nempe viſionem Dei per actus liberos procedentes a ſcientia infuſa, puta per actus amoris Dei; ita ut hujuſmodi actus, quamvis coextiterint pro eodem inſtanti cum viſione, non fuerint tamen ab ea directi, ſed fuerint natura priores ipſa viſione; in quo caſu in primo ſigno intelligeretur potentia proxima ad ponendum, vel non ponendum actum amoris Dei directum a ſcientia infuſa; in ſecundo ſigno actus amoris liber, & meritorius; in tertio viſio Dei in præmium; in quarto demum amor Dei neceſſarius directus a viſione Dei.

V. Objic. 1. Viſio Dei ex ſua natura determinat, & neceſſitat voluntatem ad conformitatem cum Divina voluntate, atque adeo ponit impotentiam ad peccandum: ergo componi non poteſt cum potentia ad peccandum. Neque obſtat, quod potentia ad peccandum ſit in priori ſigno naturæ, viſio vero, ſeu impotentia ad peccandum ſit in ſigno poſteriori; nam duo invicem oppoſita non poſſunt eſſe pro eodem inſtanti reali, quamvis pro diverſis ſignis naturæ.

Confirm. Via, & terminus opponuntur: ergo repugnat, ut aliquis pro eodem inſtanti habeat indifferentiam ad peccandum, vel merendum, atque ado ſit in via, & ſimul habeat viſionem Dei; atque adeo ſit in termino viæ: Aliter poſſet etiam pro diverſis ſignis naturæ dari aſſenſus, & diſſenſus, amor, & odium, forma, & privatio, & alia hujuſmodi incompoſſibilia, quod nemo dixerit.

Reſp. argumentum magnam ſpeciem præſeferre, non magnam vim. Nam ab omnibus admitti debet, quod pro diverſis naturæ ſignis, atque adeo ratione diverſorum conſtitutivorum componi poſſint in eodem ſubjecto duo prædicata ſecundum ſe oppoſita, abſque ulla tamen oppoſitione, quia contradictio cadit relate ad diverſa, & ſic declinatur. Certe habere indifferentiam ad odium, & non habere hanc indifferentiam, ſecundum ſe ſunt oppoſita; & tamen potentia libera in priori ad amorem habet indifferentiam ad odium, quam non habet ut componens cum amore; & in ſententia laudata D. Th. quod potuerit Chriſtus D. mereri ſibi gloriam eſſentialem, ſeu Dei viſionem, per actum amoris v. g. procedentem a ſcientia infuſa, in priori ad amorem hunc meritorium daretur indifferentia ad omittendum talem amorem, in poſteriori vero ad talem amorem, & ad viſionem Dei collatam in præmium non daretur indifferentia ad amorem Dei omittendum, quia ad Viſionem neceſſario conſequitur Dei amor; ergo pariter poterit homo in priori ad actum ſpei præceptum habere indifferentiam ad peccandum; ſecus vero in poſteriori ad actum ſpei, & Dei viſionem collatam in præmium talis actus ſpei præceptæ. Sicuti etiam in caſu adducto, qui poteſt libere contritionem præceptam, in priori ad contritionem habet potentiam proximam ad illam omittendam, atque adeo ad peccandum, in poſteriori vero ad contritionem, & gratiam conſequentem, hanc indifferentiam, & compoſſibilitatem cum peccato non habet, aliter poſſet gratia, & peccatum componi: & eodem modo quando quis advertenter ponit actum liberum, in poſteriori ad talem actum eſt determinatus ad illum intuendum, quam determinationem non habet in priori; Et qui libere ponit actum imperantem, neceſſitantem ad actum imperatum, in priori ad actum imperantem habet indifferentiam ad carendum etiam actu imperato; ſecus vero in poſteriori ad illum actum imperantem: in quibus omnibus declinatur contradictio, quia potentia, & impotentia, indifferentia, & neceſſitas non cadunt relate ad idem, ſed relate ad diverſa.

Ad confirm. quamvis nulla via ſit terminus; poteſt tamen aliquis eſſe in eodem inſtanti in via, ratione unius formæ, & in termino ratione alterius, ſi hujuſmodi formæ ſimpliciter non opponantur: ſic actio generativa, quæ eſt via ad formam genitam, coexiſtit cum illa, & actus meritorius, qui eſt veluti via ad augmentum gratiæ, cum eo coexiſtit. Cum autem non opponantur, ut oſtendimus, potentia ad peccandum, & Dei Viſio, poterit homo divinitus ſimul eſſe viator per potentiam ad peccandum, & comprehenſor per Dei viſionem: Sicut in multorum ſententia Angeli de facto pro primo inſtanti ſuæ creationis fuerunt ſimul viatores, & comprehenſores; atque adeo in via ſimul, & in termino. Tunc eſſe in via, & eſſe in termino opponitur, quando eſſe in via eſt moveri localiter, & eſſe in termino fert non moveri, ſed quieſcere: quamvis poſita replicatione poſſit etiam aliquis ſimul eſ-

Digitized by Google

ſe v. g. Romæ, & ſimul moveri Romam verſus.

Ad id, quod additur, quod poſſent ſimul eſſe pro diverſis ſignis naturæ aſſenſus, & diſſenſus, ſequela eſt nulla, ſi ſupponantur hi duo actus virtualiter contradictorii, ita ut diſſenſus ſit virtualiter negatio aſſenſus; hoc enim ſuppoſito, ſi in eodem intellectu aſſenſus, & diſſenſus componerentur, idem intellectus aſſentiretur ſimul, & non aſſentiretur; unde non declinaretur contradictio ratione diverſorum, ut declinatur in caſu noſtro; in quo indifferentia ad peccandum eſt indifferentia ad ponendum peccatum directum a cognitione Dei ænigmatica, quod ſit in priori ad viſionem, & illam impediat; neceſſitas vero ad non peccandum, quæ habetur per viſionem, non eſt neceſſitas ad non ponendum peccatum pro illo priori, ſed eſt neceſſitas ad non peccandum in poſteriori ad Dei viſionem, ſeu eſt neceſſitas ad non ponendum peccatum directum a Dei viſione; quæ duo non repugnant.

VI. Noto tamen ad eruditionem, non deeſſe qui ſuſtineant, poſſe aſſenſum, & diſſenſum ſimul eſſe in eodem intellectu pro diverſis naturæ ſignis: poteſt enim quis v. g. judicare invincibiliter aliquid falſum, v. g. mentiendum eſſe propter utilitatem proximi, unde mentiatur, & in præmium habere gratiam, & viſionem Dei, qua ſimul evidenter judicet non eſſe mentiendum propter proximi utilitatem; in quo caſu pro eodem inſtanti darentur ea judicia oppoſita pro diverſis ſignis. Docent enim hujuſmodi Authores, in tantum præciſe pugnare aſſenſum, & diſſenſum, in quantum non poteſt intellectus falſo, cognito ut falſo, aſſentiri; quod haberetur, ſi quis pro eodem ſigno naturæ diceret, utramque partem contradictionis eſſe veram, videlicet mentiendum eſſe, & non eſſe mentiendum: hoc autem non haberetur, ſi hujuſmodi judicia ſint pro diverſis ſignis; nam in primo ſigno per errorem appareret verum, quod mentiendum ſit; in ſecundo, poſita viſione Dei, evidenter appareret, eſſe falſum, quod ſit mentiendum; unde in neutro ſigno intellectus aſſentiretur falſo cognito ut falſo.

Adde etiam ad eruditionem, Oviedum controverſia 6. de Anima, punct. tertio putare, quod poſſint divinitus etiam pro eodem ſigno naturæ componi aſſenſus, & diſſenſus, amor, & odium, ut componi poſſunt calor, & frigus in ſummo: quod tamen non admiſerim propter rationem adductam, quia ſcilicet falſo cognito ut falſo intellectus aſſentiretur, dum admittit utramque partem contradictionis per aſſenſum, & diſſenſum relate ad idem.

VII. Objic. 2. Ut homo habeat potentiam proximam ad peccandum, carere debet omni impedimento ad peccatum; atqui Dei viſio eſt impedimentum ad peccatum, quippe quæ neceſſitat ad amorem: ergo non poteſt cum Dei viſione componi potentia ad peccandum: Aliter prædeterminatio phyſica neceſſitans v. g. ad Dei amorem componi poſſet cum potentia proxima ad odium.

Reſp. diſtinguo min. viſio Dei dirigens ad actum eſt impedimentum ad peccatum, concedo; viſio Dei non directiva actus, ſed in poſteriori ad actum eſt impedimentum ad peccatum, ſubdiſtinguo; eſt impedimentum ad peccatum ponendum pro ſigno poſteriori, concedo; ponendum pro priori ad ipſam, nego minorem, & conſequentiam. Hoc apparet, ſi inſtetur in actibus liberis Chriſti Domini, relate ad quos viſio eorum in Verbo eſt incompoſſibilis, atque adeo impedimentum ad eorum omiſſionem, quin tamen tale impedimentum deſtruat libertatem, ſeu potentiam proximam ad omiſſionem pro priori ad talem viſionem, quatenus ſi omitterentur, tunc viſio illorum non daretur.

Ad id, quod additur, dico, eodem modo diſcurrendum de viſione Dei, ac de prædeterminatione neceſſitante ad amorem; nam ſi prædeterminatio ad amorem daretur in poſteriori ad alium actum liberum præceptum, puta ſpei, (ut in caſu noſtro datur viſio) pariter cum prædeterminatione ad Dei amorem daretur in priori potentia libera ad omittendum actum ſpei præceptum, atque adeo ad peccandum peccato impeditivo illius prædeterminationis ad amorem; prædeterminatio tamen ſi detur ad ponendum ipſum actum, cum ſit in priori ad talem actum, non ſtat cum indifferentia ad illum ponendum, vel omittendum; ſicut viſio Dei dirigens ad actum amoris non ſtat cum indifferentia ad illum omittendum; unde nequit ea componi cum potentia ad peccatum ſubſequens talem viſionem.

Inſtabis. Quoties intellectus illuminatur a Dei viſione, voluntas neceſſitatur ad amandum Deum, atque adeo non poteſt peccare; atqui ſive viſio detur in præmium actus meritorii, puta ſpei, ſive detur in priori ad talem actum, ſemper intellectus illuminatur a Dei viſione pro toto illo in-

 ſtan-

ſtanti; ergo pro illo inſtanti neceſſitatur ad Deum amandum, & non poteſt peccare; atque adeo chimæricum eſt illud ſyſtema quod in primo ſigno naturæ detur potentia ad omittendum actum ſpei præceptum, ſeu potentia ad peccandum, in ſecundo ſigno detur actus ſpei præceptus, & in tertio viſio Dei trahens amorem neceſſarium.

Reſp. argumentum probare, quod nec poſſet in Deo dari in eodem inſtanti actus amoris Dei liber directus, & cauſatus a ſcientia infuſa, & actus amoris neceſſarius directus, & cauſatus a Dei viſione. Quare ſicut in eodem inſtanti Chriſtus Dominus habet potentiam ad omittendum amorem directum a ſcientia infuſa, & neceſſitatur ad amorem directum a Dei viſione; ita in caſu noſtro in eodem inſtanti poteſt aliquis omittere actum ſpei, v. g. præceptum directum a cognitione Dei ænigmatica, unde habeat potentiam ad peccandum, & ſimul habere neceſſitatem ad ponendum amorem directum a Dei viſione, quæ detur in præmium actus ſpei præceptæ. Et ratio a priori eſt, quia poteſt Dei viſio pro inſtanti A illuminare intellectum, & neceſſitare ad amandum Deum, quin tamen neceſſario dirigat ad omnes actus voluntatis pro eodem inſtanti. Sicut cognitio experimentalis, quam habemus de noſtris actibus liberis, quia ad illos conſequitur, ad illos non dirigit, quamvis ea ſit in eodem inſtanti cum iiſdem actibus liberis. Quare in forma diſtinguo majorem. Pro eo inſtanti, quo intellectus illuminatur a Dei viſione, voluntas neceſſitatur ad amorem directum a tali viſione, concedo; ad amorem, aut alium actum præceptum directum, & cauſatum a cognitione Dei ænigmatica, nego majorem; & conceſsa minore, diſtinguo conſequens; neceſſitatur ad amorem, & non poteſt peccare peccato conſequente ad Dei viſionem, concedo; peccato conſequente ad cognitionem Dei ænigmaticam, & impeditivo viſionis, nego conſequentiam.

Itaque A, & B eſse in eodem inſtanti, & pro diverſis naturæ ſignis fert, A eſſe cauſam, aut eſſe effectum relate ad B; ſic ſol eſt in priori naturæ ſigno ad lucem, quia ſol eſt cauſa lucis. In caſu noſtro cognitio Dei ænigmatica cauſaret libere actum ſpei præceptum; actus ſpei utpote meritorius cauſaret moraliter Dei viſionem; & Dei viſio cauſaret phyſice amorem Dei neceſſarium; & ideo in priori ſigno naturæ intelligeretur cognitio Dei ænigmatica cum potentia ad omittendum actum ſpei præceptum, atque adeo cum potentia ad peccandum peccato conſequente ad cognitionem ænigmaticam Dei, non vero peccato conſequente ad Dei viſionem: In ſecundo ſigno intelligeretur actus ſpei præceptus, & meritorius: In tertio Dei viſio meritorie cauſata ab actu ſpei; & in quarto ſigno amor Dei neceſſarius cum impotentia ad peccandum peccato conſequente ad Dei viſionem. Sicut autem in Chriſto Domino non pugnant hæc duo, quod ſcilicet poſſit omittere amorem Dei directum a ſcientia infuſa, & quod non poſſit omittere amorem Dei directum a viſione Dei; ita in caſu noſtro non pugnant hæc duo, quod aliquis poſſit peccare peccato conſequente ad cognitionem Dei ænigmaticam, omittendo actum ſpei præceptum, & quod ſimul non poſſit peccare peccato conſequente ad Dei viſionem, cum neceſſitetur a viſione ad Deum amandum. Sicut enim pro inſtanti A, quando præcipitur peccatori contritio, & in præmium contritionis præceptæ datur gratia ſanctificans; in priori ſigno intelligitur potentia ad omittendum contritionem præceptam, atque adeo potentia ad peccandum, in ſecundo ſigno intelligitur contritio, & in tertio intelligitur gratia cauſata moraliter a contritione, ut proinde ea non deſtruat potentiam præſuppoſitam ad peccandum, quam tamen deſtrueret, ſi gratia deberet phyſice influere in illum actum contritionis: ita viſio Dei in caſu noſtro non deſtruit potentiam præſuppoſitam ad omittendum actum ſpei præceptum, atque adeo ad peccandum; quam tamen deſtrueret, ſi viſio deberet dirigere, & eſſe in priori ad illum actum ſpei.

ARTICULUS II.

Num poſſit cum Dei viſione componi potentia ad peccandum pro inſtanti ſequenti peccato deſtructivo viſionis?

VIII. **R**Eſp. affirmative. Concluſio eſt contra Rhodes diſp. 1. de actibus humanis quæſt 3. ſec. 2. Eſt tamen communis eorum, qui docent, poſſe in alio ordine Humanitatem aſſumptam peccare peccato deſtructivo unionis hypoſtaticæ.

Prob. & explicatur. Decernat Deus v. g. ſe daturum Petro gratis unionem Dei per duo inſtantia A, & B; & in tertio inſtanti C daturum illi cognitionem Dei abſtractivam, ſub qua voluntas eſt indifferens

ad

ad peccandum, vel non peccandum, & quæ ſit directiva operationis: Hoc poſito, pro eodem inſtanti illo tertio C præcipiat Petro Deus ſub gravi actum liberum, v.g. ſpei, ſub conditione, quod ſi eliciat actum ſpei præceptum, conſervabitur in præmium viſio etiam pro inſtanti C, ſecus carebit viſione: in tali caſu (qui non videtur repugnare) Petrus pro inſtanti B diceretur habere viſionem ſimul, & potentiam ad peccandum pro inſtanti ſequenti C, peccato deſtructivo viſionis; ergo poteſt hujuſmodi potentia ad peccandum cum viſione componi; non quidem in præſenti ordine, in quo viſio eſt directiva actuum voluntatis, nec conſervatur dependenter ab ullo actu libero; ſed in alio ordine, quod ſolum contendit concluſio. Conſequentia ſequitur, Antecedens patet; nam primo non repugnat, Deum velle conſervare viſionem pro inſtanti C, dependenter ab actu libero creaturæ; ſi enim poteſt ſimpliciter viſionem deſtruere, vel conſervare, poterit pariter velle illam conſervare ſub hac conditione. Deinde quod Petrus in hoc caſu dicatur habere in inſtanti B potentiam ad peccandum pro inſtanti C, peccato deſtructivo viſionis, non videtur cadere in dubitationem; ſicut enim quieſcens p er inſtans A, & B tantum, & ambulans in C, dicitur in inſtanti B habere ſimul quietem, & potentiam ad motum pro inſtanti C; ita prorſus habens viſionem in inſtanti A, & B, ſi poſſit pro inſtanti C peccare, dicitur in inſtanti B habere cum viſione potentiam ad ponendum peccatum pro inſtanti C. Quare lis poſſet eſſe tantum de voce, non de re, ſi concedatur, poſſe Petrum carere per peccatum conſervatione viſionis pro inſtanti C.

IX. Objic. 1. cum Rhodes: eo ipſo ac viſio eſt prior tempore, eſt pariter prior natura ad actum voluntatis conſequentem; ergo impoſſibile eſt, quod in inſtanti B detur viſio, & quod actus voluntatis in inſtanti C non procedat directus a viſione; & conſequenter impoſſibile eſt, videntem Deum poſſe peccare pro inſtanti ſequenti peccato deſtructivo viſionis. Conſequentia ſequitur, antecedens probatur, quia aliter videns Deum non eſſet magis impeccabilis, quam viator habens gratiam; quandoquidem uterque poſſet pro inſtanti ſequenti peccare peccato deſtructivo, ille Viſionis, hic Gratiæ.

Reſp. nego antecedens; non enim major eſt ratio, cur in primo inſtanti poſſit viſio poni dependenter ab actu meritorio præcepto, & ſic componi cum potentia ad peccadum peccato impeditivo viſionis, (quod Rhodes admittit) & non poſſit pariter in ſecundo, vel tertio inſtanti conſervari dependenter ab actu meritorio præcepto, & in poſteriori natura ad illam, unde componatur cum potentia ad peccandum peccato viſionis deſtructivo. Ad probationem nego ſequelam: nam ut beatus dicatur, & ſit de facto impeccabilis per Viſionem, ſatis eſt, quod de facto, & connaturaliter Viſio ſit directiva actuum voluntatis; unde per viſionem neceſſitatur ad Deum amandum etiam pro inſtanti ſequenti: eſt enim dogma fidei contra Origenem, Beatos nunquam eſſe peccaturos; nam, ut habetur Apocalypſis 21. *Non intrabit in eam aliquid coinquinatum, aut abominationem faciens, & mendacium*. Quod autem de facto accidit, dicendum eſt, connaturaliter accidere, niſi conſtet oppoſitum, juxta doctrinam in Phyſicis receptiſſimam; ſiquidem Deus, ut dicitur Sapientiæ 8. *Attingit omnia a fine uſque ad finem fortiter, & diſponit ſuaviter;* hoc eſt cum inclinatione naturæ, & juxta rerum connaturalitatem: Contra vero Gratia juſtificans non eſt in priori ad actus voluntatis poſitos a juſto, & ideo juſtus carens Dei viſione eſt peccabilis peccato gratiæ deſtructivo.

X. Objic. 2. in ſyſtemate Concluſionis deberent componi in eodem inſtanti C, pro eodem ſecundo ſigno naturæ, viſio Dei, & peccatum; Sequela non admittitur; (nam cum ſupponatur, tale peccatum eſſe deſtructivum viſionis, debet eſſe cum illa incompoſſibile) ergo nec id, unde ſequitur. Probatur ſequela, quia in inſtanti C non deſtruitur viſio, niſi ad exigentiam peccati, quod exiſtit in ſecundo ſigno naturæ; nam in primo ſigno naturæ intelligitur potentia ad peccatum, in ſecundo ipſum peccatum, in tertio expulſio viſionis; ergo in ſecundo ſigno naturæ, in quo eſt peccatum, habetur etiam viſio. Probatur conſequentia, quia viſio perſeverat, donec expellatur per peccatum; atqui pro tertio ſigno naturæ intelligitur expelli; ergo perſeverat uſque ad ſecundum ſignum naturæ, & ſic componitur cum peccato.

Reſp. objectionem eſſe puerilem, & in phyſicis dilucidari: Eſt manifeſta inſtantia de gratia, quæ perſeverat in juſto, donec per peccatum expellatur, nec tamen pro eodem ſigno naturæ, nec pro eodem inſtanti datur ſimul gratia, & peccatum: Sic for-

Digitized by Google

forma ligni perſeverat, quouſque expellatur a forma ignis, & tenebræ perſeverant, donec expellantur a luce, nec proinde coexiſtunt. Quare nego ſequelam; ad probationem nego conſequentiam, ad cujus probationem diſtinguo majorem, viſio perſeverat, quouſque expellatur per peccatum, hoc eſt uſque ad illud inſtans C excluſive quo ponitur peccatum, concedo; uſque ad illud ſecundum ſignum naturæ, quo ponitur peccatum, nego majorem, & conſequentiam: etenim quoties pro ſigno naturæ poſteriori eſt unum incompoſſibile, non poteſt pro ſigno priori eſſe, aut intelligi aliud incompoſſibile; ſicut quia lux eſt in poſteriori ſigno ad Solem, non poteſt pro primo ſigno eſſe, aut intelligi carentia lucis; Unde tunc habetur præciſio, ita ut pro primo ſigno nec lux, nec tenebræ intelligantur, ſed præciſio ab utroque; quod pariter dicas in caſu noſtro.

ARTICULUS III.

Num poſſit cum viſione Dei componi peccatum habituale?

XI. Certum eſt, viſionem Dei, quæ ſit in actu ſecundo beatitudo, componi non poſſe cum peccato habituali. Quamvis autem Suarius hic diſp. 10. ſect. 2. putet, videntem Deum cum peccato habituali poſſe dici beatum quoad eſſentiam, non vero quoad ſtatum, & perfectionem beatitudinis; Verius tamen cenſeo, ne quoad eſſentiam quidem beatitudinis poſſe dici beatum; videre enim Deum ſibi averſum, & cum jure ad odium non eſt perfecte poſſidere ſummum bonum, & poſſe ex illo percipere omnia commoda, ſed potius eſt pati miſeriam deteriorem miſeria damnatorum; nam quo clarius videtur ſummum bonum, eo magis diſplicet ab illo odio haberi; & licet ſic videns Deum neceſſitaretur ad ejus amorem, & ad gaudendum de ejus felicitate, non poſſet tamen non ſumme triſtari de tanto malo proprio.

Neque dicas, quod ſi innocens videat in Deo, ſe torquendum in æternum, non poſſet triſtari; ergo neque peccator, qui videt ſe juſte odio haberi. Antecedens probatur, quia Chriſtus Dominus in horto, ut notat Suarius tom. 2. in 3. partem, nonniſi miraculoſe triſtitiam paſſus eſt avocando animum ab iis, a quibus poterat conſolari; quia ſcilicet videndo in Deo, ab ipſo cruciari, triſtari non poterat naturaliter.

Sed omiſſo antecedente, nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia in primo caſu videns Deum inclinatur ad conformandum ſe voluntati Divinæ, & ad amandum magis obſequium, & bonum Dei, quam proprium; quare cum ex voluntate Dei torqueatur, in hoc ipſo ſumme gaudet, quod adimpleatur Divina voluntas: At in caſu noſtro reatus odii in peccatore non habetur ex voluntate Divina, ſed ex propria culpa, nec redundat in obſequium, ſed in contemptum Dei. Unde videns Deum in mortali, non deberet inclinari ad amandum talem reatum, tanquam conformem voluntati Divinæ, ſed potius ad odio habendum, tanquam difformem, & ſic de malo proprio deberet ſumme triſtari. Et ratio a priori eſt, quia ſolum carentia boni debiti mali nomen accepit ex Auguſtino; non eſt autem debitum creaturæ carere cruciatibus contra voluntatem Dei, & ideo crux a Domino volita non eſt mala creaturæ; unde nec poteſt de ea triſtari. Contra vero debitum eſt homini carere reatu odii Divini, & non eſſe Dei inimicum; unde qui in Deo talem reatum videret, inſpiciendo proprium malum, ſumme triſtaretur.

Neque replices, quod poſſit Deus videnti ſe in mortali non revelare ſuum peccatum, & ſic non eſſet miſer, ſed beatus. Nam contra eſt, quia ſicut non eſt felix, qui putat, aut ſomniat, ſe eſſe felicem, ita nec qui ignorat proprium peccatum, quod eſt ſummum malum, & miſeria.

XII. Dico nunc cum Suario 1. 2. diſp. 10. ſect. 1. n. 23. Med., Salas, Tannero, Hurtado contra Vaſquium diſp. 11. c. 10., Becanum, Granadum, Turrianum: Poteſt divinitus aliquis in ſenſu compoſito peccati lethalis habitualis Deum videre.

Prob. Viſio Dei non eſt ipſa expulſio formalis peccati, ut ſupponimus; ſed ſolum eſt exigentia connaturalis, ut conjugantur cum gratia prævia, formaliter expulſiva peccati; non ſecus ac calor eſt ſolum exigentia connaturalis expulſionis frigoris; atqui Deus poteſt exigentias naturales fruſtrari; ergo ſicut poteſt divinitus componi calor, & frigus in ſummo in eodem ſubjecto, ita pariter viſio Dei, & peccatum habituale.

XIII. Confirm. quia in hac conjunctione peccati cum viſione nulla apparet repugnantia neque moralis, neque phyſica. Non habe-

betur primo repugnantia moralis, quatenus ſcilicet indecens ſit Deo, tantum donum peccatori concedere. Nam hoc non eſſet donum, & præmium, ſed pœna, cum per hanc viſionem terminatam ad Deum ſibi adverſum peccator evaderet miſerrimus. Deinde præſcindendo, an hic haberet beatitudinem quoad eſſentiam, ut loquitur Suarius, non quoad ſtatum, & perfectionem beatitudinis, nulla eſſet indecentia in Deo, quod ſicuti tot dona ſupernaturalia concedit peccatoribus, ita etiam contra exigentiam naturalem concedat Viſionem ſui.

Neque ſecundo habetur repugnantia phyſica, quatenus ſcilicet viſio per ſe ipſam conſtituit hominem formaliter ſanctum, participantem naturam Divinam perfectiori modo, quam participetur per gratiam. Nam vel ſupponi poteſt, viſionem non eſſe de ſe formam ſanctificantem, ut dicemus in de Gratia diſput. 4. quæſt. 8. cum communiori contra Oviedum, & alios; Vel ſupponi poteſt cum Suario lib. 7. de gratia cap. 20. quod forma ſanctificans non conſtituat hominem ſanctum, donec intelligatur cum ſuo effectu ſecundario, qui eſt expulſio peccati, quam expulſionem exigit connaturaliter, ut calor exigit expulſionem frigoris; ita tamen, ut poſſet divinitus non expellere.

Neque repugnat demum; quia viſio Dei conjungitur cum amore perfectiſſimo, qui formaliter peccatum expellit. Nam primo poteſt divinitus ſtare viſio, quin Deus velit ad amorem concurrere, ut oſtendimus quæſt. 5. Deinde dato, quod conjungatur cum amore perfectiſſimo, ſupponendum cum communiſſima contra Vaſquez, amorem hunc non eſſe formam ſanctificantem, atque adeo non expellere peccatum habituale formaliter, ut dicemus in eadem quæſtione de Gratia.

ARTICULUS IV.

An etiam mortale actuale cohærere poſſit cum Dei viſione?

XIV. CEnſeo de potentia abſoluta etiam peccatum mortale actuale componi poſſe cum Dei viſione, dummodo hæc ſit in poſteriori natura ad illud. Dixi, de potentia abſoluta, quia viſio de facto, atque adeo connaturaliter eſt directiva actuum voluntatis, & in priori ad illos, unde cum neceſſitet ad Dei amorem, conjungi nequit cum mortali actuali. Ita Ovied. cont. 3. p. 4.

Prob. & explicatur concluſio. Si Deus decernat ſive in præmium, ſive ſaltem ſub conditione actionis alicujus externæ bonæ, puta eleemoſynæ, infundere viſionem Dei, etiamſi tunc erogans eleemoſynam committat aliud peccatum mortale, puta vindictæ, hujuſmodi viſio data in præmium, aut ſub conditione eleemoſynæ conjungeretur cum peccato actuali vindictæ abſque ullo inconvenienti: ergo peccatum actuale, & viſio Dei de potentia abſoluta conjungi poſſunt. Antecedens probatur, evacuando inconvenientia, quæ opponuntur.

XV. Neque enim primo ſequeretur inconveniens ullum, ortum ex effectibus formalibus moralibus peccati, & viſionis. Ratio eſt, quia eoſdem effectus formales morales præſtat peccatum actuale, & peccatum habituale; ergo cum oſtenderimus articulo ſuperiore, effectus formales morales peccati habitualis non pugnare cum effectibus formalibus viſionis, neque peccatum actuale pugnabit cum viſione ex hoc capite.

Neque ſequeretur ſecundo inconveniens ortum ex eo, quod viſio deſtruat libertatem ad peccandum, quam ſupponit peccatum habituale. Nam etiamſi viſio neceſſitet ad non-peccandum peccato conſequente ad ipſam viſionem, relinquit tamen potentiam liberam ad peccatum non directum a viſione, ut oſtendimus articulo primo; Unde poteſt in poſteriori ad peccatum conſurgere viſio.

Neque repugnat tertio ex eo, quod peccatum ſtet cum ſumma miſeria, nempe cum reatu odii divini, unde conſiſtere non poteſt cum viſione, quæ eſt felicitas. Nam, ut diximus articulo ſuperiore, viſio Dei data peccatori non eſſet felicitas, & præmium, ſed pœna. Adde, poſſe hic ſupponi ex tractatu de Pœnitentia, quod peccatum remitti poſſit in inſtanti, quo fit, unde ſive formaliter per viſionem, ſive per gratiam ſanctificantem, a peccato actuali tolleretur macula juris, remanente macula facti, ac proinde viſio conjungeretur cum lethali actuali abſque reatu odii Divini.

Neque repugnat ultimo; quia viſio neceſſitat ad actum amoris; unde conjungeren-

rentur ſimul peccatum actuale, & amor Dei, quæ ſunt incompoſſibilia. Nam præſcindendo ab ea opinione Oviedi, de qua diximus articulo primo, quod poſſint divinitus ſaltem pro diverſis naturæ ſignis amor, & odium, aſſenſus, & diſſenſus, Reſpondeo, quod poſito peccato actuali non impediretur pro eodem inſtanti exiſtentia viſionis, ſed impediretur amor natura ſua conſequens ad viſionem; quamvis enim viſio ſit cauſa neceſſaria amoris, non debet tamen illum cauſare, quando datur impedimentum, quod eſſet peccatum exiſtens in priori ad viſionem; nullus enim effectus produci poteſt, niſi ſublatis impedimentis: Ad eum modum, quo actus ſcientiæ ſi coexiſteret cum actu opinionis, impediret actualem formidinem, cum qua opponitur ſcientia; quamvis non impediret actum ipſum opinionis, cum quo ſcientia non opponitur: Sic etiam paries v. gr. impedit, ne protendatur lux ſolis, cum qua opponitur opacitas; ſed non impedit, ne protendatur calor, cui opacitas non opponitur. Pariter ſi in intellectu detur judicium probabile falſum, ex. gr. quod Berta ſit mortua, & Deus in poſteriori ad hunc actum infunderet ſpeciem evidentem de ejus vita, talis ſpecies cauſaret tantum ſimplicem apprehenſionem de vita Bertæ, non vero judicium, quia judicium illud probabile, quod ſit mortua, ſupponitur incompoſſibile cum judicio oppoſito, quod vivat. Demum ſi in præmium deſiderii de beatitudine conferat Deus Petro viſionem beatam, ad hanc non conſequeretur gaudium, quod opponitur cum deſiderio prævio. Idem dicas in caſu noſtro.

QUÆSTIO VII.

Num poſſit aliquis beari formaliter per ipſam Viſionem increatam Dei aut per Viſionem creatam a ſolo Deo productam?

Docuerunt nonnulli apud Oviedum, & apud Lumbier de Incarnatione, num. 138. Beatos omnes videre de facto Deum per ipſam Dei Increatam viſionem: ſicut humanitas Chriſti Domini eſt formaliter ſubſiſtens, & ſancta per ipſam Verbi ſubſiſtentiam, & ſanctitatem. Alii cum Okamo, Gabriele, Paludano apud Amicum diſp. 2. ſect. 5. putarunt, actus vitales beatificos de facto in Beatis a ſolo Deo produci. Utrumque tamen etiam de poſſibili communiter a Doctoribus negatur. Quod nobis examinandum in hac quæſtione, quæ concernit operoſam illam difficultatem de actibus vitalibus; an ſcilicet in ſua ratione formali includant actualem dependentiam a principio vitæ, tam in genere cauſæ efficientis, quam ſuſtentantis? Si enim includant, apertum eſt, beatum non poſſe vitaliter operari, ac vivere in actu ſecundo, atque adeo nec formaliter beari per Increatam Dei viſionem, cum non poſſit hæc ullatenus ab intellectu creato produci; Immo nec poſſet beari per Viſionem creatam a ſolo Deo productam citra concurſum potentiæ intellectivæ.

ARTICULUS I.

Num poſſit Viſio Increata eſſe noſtra formalis beatitudo?

I. Reſpond. negative. Ita communiter contra Patrem Bonæſpei, tom. 1. diſputat. 4. & alios Recentiores.

Prob. Beatitudo formalis in Beato eſt perfectio quædam per modum actus ſecundi vitalis, & immanentis; ſed impoſſibile eſt, viſionem Increatam communicari intellectui creato per modum actus ſecundi vitalis; ergo impoſſibile eſt, viſionem increatam eſſe noſtram formalem beatitudinem. Major conſtat ex Scripturis, Symbolo fidei, Conciliis, & Patribus, explicantibus beatitudinem ſub ratione, & nomine Vitæ æternæ; quod etiam docuit Philoſophus in Ethicis; ut proinde Theologi admittentes etiam in via aliquam beatitudinem ſupernaturalem in juſtis, quamvis inchoatam, & incompletam, illam reponant in actibus vitalibus ſupernaturalibus meritoriis, maxime virtutum Theologalium. Et ratio a priori eſt, quia nemo cenſetur felix, niſi vivat etiam in actu ſecundo, & percipiat vitaliter, ſe poſſidere ſummum bonum poſſeſſione perfectiſſima, non quidem intenſive, ſed quoad ſpeciem ſui, quatenus eſt perfectiſſima, tum ratione objecti præſtantiſſimi, tum ratione modi tendendi; cum debeat ita objectum ſibi appropriare, ut ſit in potentia proxima ad percipienda ex illo omnia commoda naturæ, & meritis conſentanea. Unde ex Philoſopho diximus, dormientem felicem eſſe

non

Digitized by Google

non poſſe, quodcumque bonum poſſideat, cum non vivat in actu ſecundo; nec percipiat vitaliter objecti poſſeſſionem.

Minor itaque probatur, quia quod ſe habet per modum actus ſecundi vitalis, ſi non identificatur cum principio vitæ, (ut identificatur in Deo) debet a principio vitæ procedere, ab eo dependere, atque illud informare; Viſio autem Increata nequit ab intellectu creato dependere, nec illum informare; ergo non poteſt habere rationem actus ſecundi vitalis relate ad intellectum creatum. Major probatur, quia ſi actus vitalis non procedat a principio vitæ, nec illud informet, ſed mere aſſiſtat, tunc Vivens non dicitur formaliter percipere objectum, nec vivere in actu ſecundo; Sicut aqua non dicitur formaliter calefacere, ſed mere denominative, ſi virtus calefactiva non informet aquam, & ab ea procedat, ſed mere illi uniatur. Et ratio a priori eſt, quia ſicut Vivens definitur, *Principium motus ab intrinſeco*; ita actus vitalis definitur, *Motus ab intrinſeco*, adeo ut debeat eſſe ab hoc, & in hoc, ſeu debeat procedere ab eo ſubjecto, in quo eſt, quod clarius fiet articulo ſequenti.

Confirm. ab abſurdo, quia Intellectio Divina non ſolum eſt viſio, ſed etiam comprehenſio Dei; ergo ſi intellectus creatus unitus Intellectioni divinæ poſſet denominari videns Deum, & beatus, poſſet pariter denominari comprehendens Deum; quod nemo dixerit, cum de fide ſit, Deum eſſe a Creatura incomprehenſibilem. Præterquamquod omnes beati æqualiter viderent Deum, ſi eadem viſione Increata illum viderent: Sicuti omnes homines, & Angeli eſſent æque beati, ſi unirentur hypoſtatice Deo, & ſanctificarentur ſanctitate Increata.

II. Objic. 1. Tanta unio requiritur inter ſubſiſtentiam divinam, & humanitatem, ut illa reddat hanc in actu ſubſiſtendi, quanta inter intellectionem Divinam, & intellectum creatum, ut illa reddat hunc in actu intelligendi; ſed in primo caſu non requiritur unio per identitatem, neque per informationem proprie dictam, quæ fert complere ſubjectum, & ab eo compleri; ergo neque in ſecundo caſu.

Confirm. Humanitas Chriſti Domini ſicuti redditur ſubſiſtens per ſubſiſtentiam Verbi, ita per ejuſdem Sanctitatem ſubſtantialem, & infinitam redditur infinite ſancta, quin Sanctitas Increata informet informatione proprie dicta Humanitatem; ergo idem poteſt dici de Intellectione increata reſpectu intellectus creati.

Reſp. 1. Si paritas curreret, omnes Beati eſſent æqualiter beati; Sicut omnes Humanitates aſſumptæ debent eſſe æque ſanctæ, & ſubſiſtentes. Reſp. 2. per inſtantiam: Subſiſtentia, & Sanctitas Verbi unita Humanitati reddunt illam formaliter ſubſiſtentem, & ſanctam; ergo pariter Omnipotentia, Immenſitas, Æternitas Verbi unita humanitati reddunt iſtam Omnipotentem, Immenſam, Æternam; quod nemo dixerit. Et ratio diſparitatis eſt, quia Humanitas ratione ſuæ limitationis eſt incapax, ut denominetur Immenſa, Omnipotens; capax vero, ut denominetur Subſiſtens, Sancta; ergo etiamſi Immenſitas, & Omnipotentia poſſent uniri per modum formæ Humanitati, non per hoc iſta denominaretur immenſa, & omnipotens: Sicut Chriſtus Dominus non denominatur Filius adoptivus, quamvis informetur gratia accidentali, quæ eſt adoptio, eo quod detur in Chriſto D. incapacitas ad talem denominationem. Intellectus autem Beati eſt quidem capax, ut denominetur videns Deum, ſed nequit hanc denominationem habere ab intellectione Increata tanquam a forma, quia eo ipſo deberet eſſe infinite intelligens, ſicut Humanitas a ſanctitate increata redditur infinite ſancta.

Ratio a priori, quæ facit ad rem noſtram, eſt, quia prædicata Divina illas tantum denominationes tribuere poſſunt creaturæ, quæ tribui poſſunt citra imperfectionem; hujuſmodi autem ſunt denominationes ſubſiſtentis, & ſancti, non vero Immenſi, Omnipotentis, Intelligentis; ergo &c. Min. prob. quia ut Humanitas Chriſti Domini reddatur ſubſiſtens, ſatis eſt, quod innitatur ſubſiſtentiæ Divinæ, terminetur, & compleatur ab illa in ratione ſubſiſtentiæ; ad quod præſtandum ſatis eſt, quod ſubſiſtentia Divina ſe habeat per modum termini complentis, & perficientis, non vero per modum formæ, quæ ſimul compleatur, & perficiatur ab Humanitate; quod enim ſuſtentat, ex ſuo conceptu non debet perfici ab eo, quod ſuſtentatur. Pariformiter ſanctitas ex ſuo conceptu formali fert munditiem, & elongationem a peccato, amabilitatem, & æſtimabilitatem, fundantem jus ad dona ſupernaturalia; per hoc autem præciſe, quod Humanitas innitatur ſanctitati increatæ, habet hujuſmodi prædicata in ſummo gradu; & ideo ſanctitas Increata reddit Humanitatem formali-

maliter (ſeu verius ſuppoſitaliter) infinite ſanctam, quin eatenus debeat illam informare informatione proprie dicta, quæ trahat imperfectionem in ſanctitatem Divinam. Contra vero ut creatura dicatur Immenſa, & ſit ubique, non ſatis eſt, quod uniatur Immenſitati increatæ exiſtenti ubique; (ſicut non ſatis eſt, quod intellectio creata uniatur animæ exiſtenti etiam in pede, ut intellectio dicatur eſſe etiam in pede) ſed requireretur, quod Immenſitas eſſet accidens informans Humanitatem, ſicut ubicatio informat ſubjectum ubicatum. Idemque dicas de omnipotentia, & æternitate, & potiori jure de intellectione increata. Nam, ut oſtendimus, non ſatis eſt, intellectionem uniri intellectui, ut denominet intellectum intelligentem, ſed præterea requiritur, quod pendeat ab intellectu in genere cauſæ efficientis, & ſuſtentantis: quod cum ſonet imperfectionem, intellectioni increatæ competere non poteſt.

In forma itaque diſt. majorem: tanta requiritur unio in utroque caſu; ſi fiat ſenſus, quod æqualis eſt diſtantia extremorum inter ſubſiſtentiam, & Humanitatem, ac inter intellectionem increatam, & intellectum creatum, concedo majorem; ſi fiat ſenſus, quod ejuſdem rationis debeat eſſe unio, nego majorem, & conſequentiam; ſubſiſtentia enim Verbi non debet uniri Humanitati per modum formæ, quæ de natura ſua perficit, & perficitur; ſed per modum ſimplicis termini complentis, ac ſuſtentantis, qui de natura ſua perficit, quin perficiatur: contra vero intellectio, ut denominet intellectum intelligentem, uniri debet per modum formæ, quæ ab intellectu dependeat. Et per hæc patet ad confirmationem.

III. Objic. 2. Deus eſt eſſentialiter ſua intellectio increata, & eſt intime conjunctus intellectui Beatorum; ergo reddit illum formaliter intelligentem, & beatum. Prob. conſeq. quia ſi Deus eſſet formaliter calor, & uniretur ſubjecto capaci talis denominationis, redderet illud formaliter calidum; ergo cum ſit formaliter intellectio, ſi uniatur intellectui, qui poteſt denominari intelligens, reddit illum formaliter intelligentem.

Reſp. nego conſeq. ſicut Immenſitas increata, & æternitas non reddunt Humanitatem formaliter immenſam, & æternam, eſto poſſet eſſe ubique, & ab æterno, ac in æternum. Ad probationem, ſi ſupponatur, quod Deus ſit formaliter calor, & ſit accidens potens informare ſubjectum, concedo, ſecus, nego antecedens, & conſequentiam.

ARTICULUS II.

Num poſſit formalis noſtra Beatitudo a ſolo Deo produci?

IV. Reſpondeo, neque poſſe intellectum Beati formaliter beari viſione creata a ſolo Deo producta, abſque influxu ejuſdem intellectus. Ita communiter apud Amicum hic diſp. 2. ſect. 5. contra Okamum, Gabrielem, Paludanum, & alios.

Prob. ex dictis, quia felicitas eſt operatio vitalis, ſeu vita in actu ſecundo; ſed operatio vitalis non ſolum debet informare ſubjectum, & ab eo ſuſtentari, ſed etiam debet effective procedere ab intrinſeco, ſeu ab ipſo principio vitæ; ergo ſi abſque influxu intellectus viſio Dei producatur a ſolo Deo, & intellectui uniatur, non poterit intellectum denominare videntem, ſeu vitaliter operantem; & conſequenter nec beatum. Utraque præmiſſa probata eſt articulo ſuperiore; diximus enim, operationem vitalem eſſentialiter eſſe motum ab intrinſeco, nec poſſe intelligi, quomodo vivens percipiat objectum vitaliter, ſi non producat actum vitalem; ſicuti aqua non calefacit formaliter paſſim, ſed ſolum denominative, quia non producit in ſe ipſa calorem, a quo illud calefiat.

Confirm. 1. quia implicat, motum localem hominis ex. gr. eſſe ab extrinſeco, & eſſe vitalem; ergo pariter implicat, motum intellectualem, ſeu intellectionem eſſe vitalem, & eſſe ab extrinſeco. Conſequentia probatur, quia ſicut motus localis per hoc præciſe deſinit eſſe vitalis, quia eſt ab extrinſeco ſine influxu mobilis: ita etiam motus intentionalis deſinit eſſe, & denominari vitalis, ſublata dependentia ab intrinſeco principio vitæ.

Confirm. 2. a poſteriori, quia tunc aliquid dicimus incipere, aut deſinere vivere, cum incipit, aut deſinit moveri, non quidem ab alio, (cum etiam cadavera ab alio moveantur) ſed a ſe, ſeu ab intrinſeco; ergo ſi intellectus non moveatur a ſe ad intellectionem, illamque immediate producat, non poterit dici, quod per illam vivat; unde nec poterit per illam beari.

Confirm. demum a priori, quia in eo di-

dicendum conſiſtere actionem vitæ in actu ſecundo, quod ita convenit omnibus viventibus in communi, ut quo perfectius ab aliquo participatur, eo perfectius illud dicatur vivere; atqui ratio motus ab intrinſeco convenit omnibus viventibus, & quo magis aliquid participat hanc rationem movendi ſe ab intrinſeco, eo perfectius dicitur vivere; ergo vita in actu ſecundo eſt motus ab intrinſeco, ſeu actus productus a principio intrinſeco. Minor conſtat inductione; nam plantæ ſunt in infimo gradu viventium, & movent ſe ſolum ab intrinſeco in ordine ad operationes vegetativas, animalia etiam ad ſenſitivas; homo etiam ad rationales; Angeli ad vitam longe perfectiorem intelligendi, & Deus, qui eſt perfectiſſima vita in actu ſecundo, illam habet a ſe, unde dicitur moveri ab intrinſeco improprie, quatenus non ab alio habet operationes ſuas vitales intelligendi, & volendi. Hoc autem quod eſt moveri ab intrinſeco, ita omnibus viventibus convenit, ut non competat non viventibus, ſeu inanimatis; quorum actiones vel ſunt tranſeuntes in extraneum ſubjectum, ut cum ignis producit ignem, vel ſi terminantur ad intra, ut quando aqua recuperat priſtinum frigus, aut lapis centrum, tunc vel habentur ejuſmodi effectus per reſultantiam, vel producuntur a forma inanimata tanquam ab inſtrumento generantis, quod ſicut dat eſſe, ita dat conſequentia ad eſſe, nempe proprietates phyſicas; atque adeo operationes omnes inanimatorum ſunt motus ab extrinſeco: Ubi e contra animata moventur ab intrinſeco, quia determinatio ad motum non habetur a generante extrinſeco pro inſtanti generationis, ſed ab ipſo genito ſecundum opportunitatem objecti ſibi propoſiti; unde moveri poſſit ad ſuam perfectionem, etiam prout exiſtens in ſtatu ſibi naturali; ut fuſius explicatur in libris de Anima.

V. Objic. 1. Salvari poteſt vitalitas actus per hoc, quod ſubjectum ſit vivens, ſeu Vita in actu primo, & recipiat formam aptam denominare tale ſubjectum, puta intellectionem, & quod unio tantum hujus intellectionis cum intellectu, non vero ipſa intellectio, procedat ab intrinſeco, ſeu producatur a vivente; ſic enim ſubjectum, quod denominaretur intelligens, ſeu videns Deum, active concurreret ad hujuſmodi denominationem, atque adeo moveretur ab intrinſeco, & viveret vita in actu ſecundo; ergo ſalvari poteſt, quod beatus videat Deum, & ſit felix per viſionem a ſolo Deo productam; Sicut ignis denominaretur formaliter calidus, etiamſi calor a ſolo Deo produceretur; & homo denominatur juſtus, etiamſi a ſolo Deo gratia producatur.

Reſp. nego antecedens: Sicut enim non diceretur mereri homo, ſi actus meritorius producatur a Deo, & ipſe tantum producat unionem cum tali actu meritorio, quia ipſe non moveret ſe ab intrinſeco ad talem actum; unde talis actus non eſſet vitalis: ita in caſu noſtro. Et ratio eſt, quia vita in actu ſecundo eſt ipſe actus vitalis procedens ab intrinſeco, non vero unio cum actu vitali; unio enim eſt vitalis ut quo, non ut quod; ſicut unio cum albedine eſt tantum alba, ut quo: Univerſim enim unioni, & cuivis modo ea tantum prædicata competunt, quæ ſpectant ad indifferentiam tollendam, non vero quæ competunt termino unito; ergo ratio vitalitatis, ſeu motus ab intrinſeco, quæ convenit actui, non competit unioni: Sicut vitalitas in actu primo, quæ competit animæ, non competit unioni, qua anima unitur corpori; ergo non ſatis eſt, unionem intellectionis eſſe ab intrinſeco, ut intellectus habeat vitam in actu ſecundo, ac beatitudinem formalem. Neque valet paritas adducta de calore, & de gratia. Nam cum iſtæ formæ non ſint vitales, ſatis eſt, quod uniantur ſubjecto, ut denominent, etiamſi non procedant ab intrinſeco.

VI. Objic. 2. In Pſalm. 83. dicitur, *Gratiam, & gloriam dabit Dominus*: ergo ſicut gratia, ita & viſio beata, quæ eſt gloria, a ſolo Deo producitur: Aliter ſi intellectus etiam beatorum illam produceret, beatus ſemetipſum bearet, & beatitudo non eſſet donum Dei.

Confirm. 1. quia prima ſancta cogitatio intellectus, & pia affectio voluntatis ſunt actus vitales, & tamen ex Aug. & Concilio Arauſicano II. illas Deus operatur in nobis ſine nobis.

Confirmatur 2. quia habitus ſupernaturales producuntur a ſolo Deo: ergo a fortiori Viſio beatifica, quæ eſt forma ſupernaturalis omnium perfectiſſima: Præſertim quia videtur producenda per Creationem, cum non contineatur intra potentiam ſubjectivam animæ: quod autem creatur, a ſolo Deo producitur.

Reſp. gratiam a ſolo Deo produci, non vero gloriam; cum gloria, ſeu viſio beatifica ſit actus vitalis, ad quem debet poten-

tia

tia vitalis active concurrere; & ideo communiter dicimus contra Thomiſtas, lumen gloriæ non eſſe totam rationem agendi relate ad viſionem beatam, eo quod debeat etiam intellectus ad illam concurrere ratione ſuæ vitalitatis. Eſto autem, lumen gloriæ eſſet tota ratio agendi, adhuc viſio diceretur eſſe ab intrinſeco, quatenus eſſet a lumine intrinſeco, ratione cujus intellectus eſt potentia in ordine ad effectum ſupernaturalem. Dicitur autem gloria a Deo nobis dari, quia ad ipſam principaliter Deus concurrit, medio lumine ſupernaturali; unde etiam dicitur eſſe Dei donum; & ob eandem rationem nos dicimur a Deo beari, non a nobiſmetipſis, quamvis etiam active concurramus ad Viſionem beatificam.

Ad 1. confirm. actus illi ſupernaturales vitales dicuntur fieri in nobis ſine nobis, hoc eſt ſine nobis libere concurrentibus, non vero abſque noſtro phyſico influxu in illos, ut communiter docent, & eruitur ex Tridentino ſeſſ. 6. can. 4. ubi loquens de libero arbitrio circa actus ſupernaturales damnat eos, qui dicunt, liberum arbitrium *velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque paſſive ſe habere*.

Ad 2. licet viſio ſit perfectior habitibus ſupernaturalibus, non per hoc debet eſſe unice a Deo: cum enim ſit vitalis, non poteſt eſſe ſine concurſu intellectus; ſecus vero habitus, qui non ſunt vitales. Immo non alia de cauſa viſio dicitur vitalis, non vero habitus, quamvis uterque ſit in potentia vitali, quia ſcilicet viſio eſt motus ab intrinſeco, & eſſentialiter pendet tum effective, tum ſuſtentative a principio vitali; habitus vero ſolum pendet ab intellectu, tanquam a ſuſtentante. Continetur autem viſio intra potentiam ſubjectivam animæ obedientialem, & ideo non creatur, ſed educitur; quod etiam dici debet de quovis actu meritorio ſupernaturali.

VII. Objic. ult. Poteſt Deus in genere efficientis ſupplere quicquid poteſt agens creatum; ergo poterit ſolus Deus producere cognitionem, quam poteſt ſimul cum intellectu; quo poſito, non eſt, cur non denominetur intellectus cognoſcens, ſi a tali cognitione informetur; cum ſubjectum ſit aptum ad talem denominationem ſuſcipiendam.

Reſp. Si argumentum probaret, evinceret, poſſe etiam a ſolo Deo produci in anima actum meritorium, & ſic animam mereri abſque propria operatione. Concedo equidem, quod Deus poſſit ſe ſolo producere cognitionem, in quantum qualitas eſt, juxta ſententiam Thomiſtarum apud Amicum loc. cit. non tamen in quantum eſt actus vitalis, ſeu cognitio potens denominare intellectum vitaliter operantem, & cognoſcentem; unde ſi intellectui uniretur cognitio a ſolo Deo producta, denominaret intellectum dumtaxat habentem cognitionem, non ſecus ac ſi cognitio eſſet in lapide, juxta dicta quæſt. 5. art. 1. quare nego conſequentiam.

Adde, id verum eſſe in hypotheſi, quod cognitio procedat ab intellectu per actionem diſtinctam, in qua tantum hypotheſi eadem eſſet cognitio, in quantum qualitas eſt, ſive a ſolo Deo producatur, ſive cum concurſu intellectus; ſi autem ſupponatur cum nonnullis apud Vaſquez 1. 2. diſp. 9. c. 4. actus vitales non produci, nec uniri actione, & unione diſtincta, ſed eſſe inſtar modorum, tunc nullatenus poſſet a ſolo Deo produci cognitio, ſicut nec alius modus.

VIII. Ex dictis ad eruditionem colliges, quod eſto vera eſſet ſententia nonnullorum apud Platel. de Incarn. cap. 1. n. 7. quod ſcilicet poſſit Deus ſua Immenſitate ſupplere defectum ubicationis creatæ; ita ut creatura formaliter ubicetur Immenſitate ſecundum virtualitatem illam, qua Deus eminenter eſt hæc ubicatio; eo modo, quo creatura ſubſiſtit ſubſiſtentia Divina: non proinde poſſet intellectus creatus intelligere intellectione increata; quandoquidem intellectio, qua creatura intelligit, non ſolum debet eſſe forma informans, ut eſt ubicatio creata, ſed etiam debet ab intrinſeco prodire.

QUÆSTIO VIII.

Utrum Beatitudo formalis ſit eſſentialiter perpetua, & cognoſcens ſuam perpetuitatem?

I. Supernaturalem beatitudinem de facto eſſe perpetuam, eſt de fide: dicitur enim Sap. 2. *Juſti autem in perpetuum vivent*; & beatos de facto certos eſſe de perpetuitate ſuæ beatitudinis, communiſſime docent Patres cum Auguſtino lib. 11. de Civ. cap. 11. ubi hæc habet: *Angelos Sanctos de ſua ſuperna felicitate ſecuros, & certos eſſe, nemo ambigat*. Dubium tamen eſt, Utrum perpetuitas, & perpetuitatis certitudo

tudo

tudo competant beatitudini tantum connaturaliter, ut docent Scot. Durandus, Okam, Granad. tr. 3. diſ. 3. ſec. 2. & alii apud Amicum hic diſp. 2. ſec. 9. An eſſentialiter, ut docent D. Thom. 1. 2. quæſt. 5. art. 4. Suarez, Vaſquez, Lugo, & alii apud Amicum, & Oviedum? Ubi adverte, non eſſe quæſtionem, Utrum ipſa viſio, in quantum viſio Dei eſt, ſit eſſentialiter, an naturaliter perpetua, & indeſtruibilis? quod infra examinabimus; ſed An beatitudo, in quantum beatitudo eſt metaphyſice accepta, ſit perpetua eſſentialiter; unde videns Deum, ut ſit beatus, debeat in perpetuum habere aliquam Dei viſionem, & de hoc certificari, etiamſi poſſet divinitus hæc numero viſio deſtrui. Dixi, quæſtionem procedere de beatitudine metaphyſice accepta; nam ad beatitudinem formalem phyſice completam utrumque hoc ſpectare, non videtur dubitandum; quomodo enim eſſet in ſtatu omnium bonorum aggregatione perfecto, qui ſciret, aut dubitaret, ſe aliquando de ſua felicitate deturbandum? Unde Philoſophus 1. Eth. 2. dixit, *Ver nec una facit hirundo, nec unus dies, & beatum hominem eodem modo nec una dies, nec breve ullum efficit tempus.* & Aug. loc. cit. habet, *Vera, perfecteque beata vita nonniſi æterna eſt.*

II. Prima concluſio: Beatitudo noſtra formalis, præſcindendo a naturali, vel ſupernaturali, debet eſſe ſaltem connaturaliter æterna.

Prob. tum argumentis phyſicis, quia aliter non plene ſatiaret appetitum, niſi ſaltem exigeret perpetuitatem; tum argumentis moralibus ex Pallavicino, quia Omne, quod eſt temporaneum, poteſt ſine imprudentia contemni; virtus autem cum ſuo præmio, quod eſt felicitas, non poteſt ſine imprudentia contemni; ergo felicitas non eſt temporanea, ſed ſaltem connaturaliter æterna. Major conſtat tum ex verbis Chriſti D. Lucæ 5. *Ne terreamini ab his, qui occidunt corpus, & poſt hæc non habent amplius quid faciant*; tum etiam quia temporanea felicitas comparata cum eo infinito tempore, quo non erit, ſe habet ut inſtans; (finiti enim ad infinitum nulla proportio) atque adeo merito eſt contemptibilis. Minor vero videtur ex terminis clara; aliter quo virtus eſſet præſtantior, eſſet magis expoſita contemptui ob ſuam majorem arduitatem; quod nemo dixerit.

Confirm. quia plures ſunt actus virtutis, ad quos natura obligat, & quos in hac vita præmiare non poteſt, ut ſunt occumbere pro fide, pro virtute, pro patria; abſonum autem eſt dicere, quod natura nolit, aut non poſſit huiuſmodi actus virtutis præſtantiſſimos præmiare; quamvis enim ipſa ſibi pretium ſit virtus, debuit tamen a natura diſtinctum habere præmium, ut homines ad eam allicerentur; aliter Deus, qui eſt Natura naturans, non diſponeret omnia ſuaviter, nec eſſet liberalis, & juſtus in retribuendo; ergo poſt mortem expectandum præmium, & felicitas. Quod ſi ſemel admittatur, animam rationalem poſt hanc vitam aliquamdiu durare, ac beate vivere, inepte omnino, & inopinabiliter negatur animæ rationis, & felicitatis æternitas, ut advertit hic Haunoldus.

III. Secunda Concluſio. Probabilius eſt, beatitudinem formalem eſſe eſſentialiter æternam, & cognoſcere ut quo, ſeu attingere ſuam perpetuitatem, certificando beatum de illa: Ita D. Thom., Suarius, Vaſquez contra Scotum, & alios ſupra laudatos.

Prob. 1. ex communi ſenſu Philoſophorum, Theologorum, & Patrum, dicentium cum Aug. lib. 5. de Civ. cap. 3. *Beatorum vita beatiſſima eſſe non poteſt, niſi de ſua fuerit æternitate certiſſima*; & infra additur, *Non enim beata erit, niſi ſecura*. Ubi notat Suarius diſp. 14. cap. 3. non eſſe recedendum a communi ſenſu, dum agitur de definitione rei: cum autem omnes cum Auguſtino, & Ariſtotele loc. cit. doceant, Vitam non eſſe beatam, niſi ſit ſecura, dicendum, ad conceptum eſſentialem beatitudinis pertinere hujuſmodi ſecuritatem; atque adeo non eſſe proprietatem beatitudinis.

Neque dici poteſt, quod illi loquantur de beatitudine phyſice completa. Nam non negarent, dari poſſe beatitudinem ſine ſecuritate, ſi ſecuritas non ſpectaret ad metaphyſicam eſſentiam beatitudinis; ſicuti quia brachium v. g. non ſpectat ad eſſentiam hominis metaphyſicam, ſed ad eſſentiam phyſice completam, nequit dici, quod ſine brachio non detur homo.

Prob. 2. ratione, quia beatitudo eſt perfecta poſſeſſio ſummi boni; atqui ad perfectam poſſeſſionem ſpectat ſecuritas de perpetuitate talis poſſeſſionis; ergo. Prob. minor, quia ad perfectam poſſeſſionem ſummi boni ſpectat depellere omnem anxietatem, etiam radicalem; qui autem non poſſidet bonum ſtabiliter, & cum ſecuritate, non poteſt non eſſe anxius de ejus amiſſione;

ne; ut qui poſſidet v. gr. divitias tantum per horam. Quare poteſt divinitus eſſe quis eſſentialiter beatus ſine fruitione Dei, aut etiam cum cruciatibus, hic & nunc, prout erat Chriſtus Dominus in Cruce, quia fruitio, & carentia cruciatuum conſequuntur naturaliter ad beatitudinem; Non poteſt tamen eſſe quis eſſentialiter beatus abſque ſecuritate de perpetuitate beatitudinis, quia cognitio perpetuitatis ſpectat ad conceptum beatitudinis, de cujus ratione eſt depellere anxietatem.

IV. Neque dicas 1. cum Scoto, non poſſe eſſe de eſſentia beatitudinis, quod beatitudinem ſupponit; atqui cognitio de perpetuitate beatitudinis beatitudinem præſupponit, ut quævis cognitio præſupponit ſuum objectum; ergo &c. Negatur enim minor: quandoquidem qui cognoſcit perpetuitatem ſuæ beatitudinis, non cognoſcit beatitudinem actu diſtincto reflexo; ſed eodem actu, quo Deum cognoſcit, attingit in Deo decretum de conſervanda eadem, vel ſimili viſione in perpetuum. Unde neque ſequitur, quod beatitudo objectiva præter bonum Increatum includat bonum creatum, nempe perpetuitatem viſionis beatæ: Nam objectum beatitudinis eſt ſolus Deus, in quantum decernens beatitudinem in perpetuum conſervare.

Neque dicas 2. viſionem, & contemplationem Dei eandem eſſe, ſive duret per horam, ſive per annum, ſive in perpetuum; ergo eadem erit beatitudo, poſito, quod beatitudo conſiſtat in viſione. Nam licet viſio Dei in ratione attingentis Deum eadem ſit, quantumcumque duret; non tamen in ratione beatitudinis; ad quam eſſentialiter requiritur, ut cognoſcatur etiam perpetuitas felicitatis, ſeu ut cognoſcatur decretum Dei cum ipſo Deo identificatum de conſervanda in perpetuum aliqua viſione.

Neque dicas 3. eſſe etiam beatum illum, qui errore deceptus putaret, ſuam beatitudinem fore æternam, quamvis re vera non eſſet futura in æternum. Nam beatitudo, ut docet D. Thom. 1. 2. quæſt. 5. art. 4. nullum admittit malum; eſt autem malum maximum naturæ rationalis error intellectus; atque adeo ſic errans non eſſet beatus. Unde optime Aug. lib. 11. de Civit. cap. 11. dixit: *Non minus neſcientes error, quam ſcientes timor beatos eſſe non ſinit.*

Neque dicas 4. cum Vaſquio loc. citato, eſſe beatum, qui errore deceptus putaret, temporaneam fore beatitudinem, quæ re vera in æternum eſſet conſervanda. Nam hic ex duplici capite deficeret a conceptu beatitudinis, tum quia erraret, tum etiam quia anxius eſſet de amiſſione ſuæ beatitudinis.

Neque dicas 5. ſatis eſſe, ut beatus non advertat ad perpetuitatem ſuæ viſionis. Nam eo ipſo non haberet viſionem adeo perfectam, ut requiritur ad conceptum beatitudinis; Non enim beata erit, ex Aug. niſi & ſecura. Quare non ſatis eſt, beatum non eſſe anxium ex inadvertentia, aut ignorantia, ſed debet anxietatem excludere ex perfectione viſionis; Sicut enim caret ſcientia, ſeu poſſeſſione veri perfecta, qui habet ſcientiam putatam, aut qui non advertit, rem ita eſſe, ut poſſit aliter eſſe, unde excludatur ab intellectu etiam formido radicalis; ita caret beatitudine, ſeu poſſeſſione ſummi boni perfecta, qui beatitudinem habet putatam, quæ non expellat anxietatem etiam radicalem.

Neque dicas 6. ſatis eſſe, quod beatitudo ſit connaturaliter perpetua, ut excludat omnem anxietatem: ſic nemo eſt anxius, ne lædatur a leone mortuo, per hoc, quod non poſſit ab illo naturaliter lædi, eſto poſſit ab eo lædi miraculoſe. Nam quamvis quando bonum non eſt ſummum, nemo ſit anxius de eo amittendo, ſi non poſſit illud naturaliter amittere; & ideo nemo eſt anxius, ne lædatur v. gr. a leone mortuo; At quando bonum eſt ſummum, ut eſt felicitas, ipſa poſſibilitas mali, ſeu amiſſionis reddit nos prudenter anxios, & ſollicitos. Et ratio eſt, quia ſummum bonum, ſeu felicitas debet parere ſummum gaudium, atque adeo certitudinem metaphyſicam de ejus inamiſſibilitate; & ideo beatitudo debet eſſe æterna eſſentialiter.

V. Objic. Chriſtus Dominus erat eſſentialiter beatus in cruciatibus, quamvis in appetitu ſenſitivo triſtaretur; quia in obſequium Numinis eos cruciatus patiebatur; ergo qui videret Deum, & in Deo decretum de deneganda perpetuitate beatitudinis, adhuc eſſet eſſentialiter beatus, & citra anxietatem; quia pariter in obſequium Numinis clare viſi, & ſumme amati carentiam beatitudinis in poſterum ſubiret.

Reſp. nego conſequentiam. Diſparitas eſt manifeſta; nam ſicut poſſidenti ingentes divitias non ingerit anxietatem jactura unius oboli, ſecus vero jactura omnium divitiarum; ſic quando Jacob deprehendit filium Joſeph eſſe Regem Ægyptiorum, non poterat triſtari, ſi tunc audiret jacturam alicujus ovis; ſecus ſi audiſſet ipſius Joſephi mor-

mortem, ita videns Deum non eſt anxius, ſi aliquod bonum connaturaliter debitum ſibi denegetur ad tempus; ſecus vero ſi ipſa beatitudo denegetur in æternum. Tenetur quidem voluntas etiam ſui deſtructionem appetere, ſi id conferat in obſequium Numinis; at non proinde eſſet ſine anxietate, ſi id contingeret, cum talis anxietas naturaliter ſuboriatur. Et juxta hanc doctrinam procedit, quod tranſmiſimus quæſt. 3. ad 1. non fore ſcilicet beatum, ne eſſentialiter quidem, qui videret Deum, & careret amore fruitivo Dei, quia ſcilicet careret bono ingenti proprio naturæ rationalis qua talis, atque adeo non poſſideret Deum poſſeſſione perfecta, attingendo in eo decretum de non concurrendo ad tantum bonum.

VI. Tertia Concluſio: quamvis beatitudo ex ſuo conceptu ſit eſſentialiter æterna, beatitudini tamen ſupernaturali qua tali non repugnat temporaneitas; atque adeo ſi beatus videret in Deo decretum de deſtruenda viſione ſupernaturali poſt annum, adhuc eſſet beatus, dummodo tamen certus eſſet, nunquam ſibi defuturam beatitudinem naturalem, debitam, & exigitam.

Prob. non minuit beatitudinem carentia alicujus boni indebiti, puta Unionis hypoſtaticæ, Viſionis intenſioris, &c. dummodo habeatur perfecta poſſeſſio ſummi boni juxta menſuram propriæ diſpoſitionis, & capacitatis ad illam, necnon certitudo de perpetuitate talis poſſeſſionis; Atqui totum hoc haberet, qui elevaretur ad beatitudinem ſupernaturalem per annum dumtaxat poſſidendam, cum ſecuritate, quod non ſit ſibi defutura in æternum beatitudo naturalis debita, & exigita; ego habens beatitudinem ſupernaturalem ad tempus, eſſet perfecte beatus.

Confirm. 1. quia ſi Deus Angelo habenti de facto beatitudinem intenſam ut tria perpetuam velit per horam dare beatitudinem intenſam ut quatuor, non eſſet dicendus minus felix, quam ſit nunc; quandoquidem additio novi boni, videlicet beatitudinis intenſioris per horam non minuit, ſed auget felicitatem; ergo etiam in caſu concluſionis.

Confirm. 2. quia procul dubio eſſet beatus beatitudine naturali, qui ſciret, ſe fore beatum ea beatitudine ſolum per annum, & poſt annum fore in æternum beatum beatitudine ſupernaturali; ergo erit etiam beatus beatitudine ſupernaturali, qui ſciret, ſe fore beatum ea beatitudine ſolum per annum, & poſt annum fore beatum beatitudine naturali in æternum. Etenim bonum illud beatitudinis ſupernaturalis ad aliquod tempus, quod ſuperadditur æternitati beatitudinis exigitæ, auget potius, quam minuat felicitatem.

VII. Objic. 1. quod repugnat generi, non poteſt non repugnare ſpeciei; ſed temporaneitas repugnat beatitudini ut ſic, juxta dicta in ſecunda Concluſione; ergo etiam beatitudini ſupernaturali.

Reſp. diſtinguo minorem: repugnat beatitudini ut ſic temporaneitas ſimpliciter, ſeu cujuſvis beatitudinis, concedo; temporaneitas alicujus determinatæ beatitudinis, nego minorem, & diſtinguo conſequens: repugnat beatitudini ſupernaturali temporaneitas cujuſcumque beatitudinis, concedo: temporaneitas beatitudinis ſupernaturalis, quæ ſtet cum perpetuitate beatitudinis naturalis, nego conſeq. Ad eum modum, quo creaturæ v. gr. repugnat carentia ſimpliciter cujuſvis ubicationis; at creaturæ, in quantum ubicatæ Neapoli, non repugnat carentia ubicationis Neapolitanæ, dummodo illi ſuccedat alia ubicatio, qua ubicetur.

VIII. Objic. 2. beatitudo eſſentialiter debet eſſe æterna in eo gradu, & menſura, quam quiſque, ſpectata propria capacitate, & meritis, obtinere poteſt; ſed poſita elevatione hominis ad finem ſupernaturalem, poteſt homo, ſpectata propria capacitate, & meritis, obtinere beatitudinem ſupernaturalem: ergo ſupernaturalis beatitudo debet eſſe æterna.

Confirm. quia ſi poſſet eſſe temporanea, poſſet etiam eſſe inſtantanea, & in tranſitu; ſed hoc repugnat conceptui beatitudinis, quæ eſt Status omnium bonorum aggregatione perfectus, atque adeo fert permanentiam; ergo.

Reſp. dupliciter elevari poſſe creaturam rationalem ad finem ſupernaturalem obtinendum; primo in perpetuum, ſecundo ad tempus, puta per annum; cum enim talis beatitudo ſit indebita, ſicut gratis dari poteſt in perpetuum, ita etiam ad tempus. Quare ſi elevatio ſit ad finem ſupernaturalem obtinendum in perpetuum, non poteſt beatitudo ſupernaturalis eſſe temporanea, quia eo ipſo ac deficit bonum debitum, habetur malum, & miſeria, atque adeo carentia beatitudinis: poſita autem elevatione in perpetuum, beatitudo ſupernaturalis eſt debita in perpetuum; ergo ſi eſſet temporanea, deficeret a conceptu beatitu-

Digitized by Google

dinis: contra vero ſi elevatio ſit ad tempus, poterit beatitudo ſupernaturalis eſſe temporanea, quia carentia boni indebiti non poteſt reddere miſerum, aut minuere felicitatem. In forma itaque diſt. maj. beatitudo debet eſſe æterna in eo gradu, in quo quilibet eſt capax illam obtinere, ſi ſit capax naturaliter, concedo; ſi ſit capax per elevationem ad finem ſupernaturalem, ſubdiſtinguo: ſi talis elevatio ſit ad finem ſupernaturalem obtinendum in perpetuum, concedo; ſi obtinendum ad tempus, nego maj. & diſtinguo min. poſita elevatione ad finem ſupernaturalem obtinendum in perpetuum, prout eſt de facto, poteſt homo illam obtinere in perpetuum, concedo; poſita elevatione ad tempus, prout contingere poteſt in alio ordine, nego minorem, & conſequentiam.

Ad confirmationem, concedo ſequelam, & nego minorem: beatitudo enim eſt ſtatus, & debet eſſe permanens, in quantum eſt beatitudo, & poſſeſſio boni exigiti, non vero in quantum eſt beatitudo ſupernaturalis, & poſſeſſio boni non exigiti, & indebiti. Quare D. Paulus raptus ad tertium Cœlum etiam tunc beatus fuiſſet beatitudine ſupernaturali per viſionem Dei in tranſitu, ſi vidiſſet decretum de danda ſibi poſt mortem beatitudine æterna ſaltem naturali, etiamſi ad obſequendum Numini iterum ærumnas hujus Mundi eſſet paſſurus: Quicquid ſit, an vere D. Paulus Deum viderit? Aliqui enim apud Amic. diſp. 9. de Deo ſect. 26. admittunt, non ſolum D. Paulum, & Moyſen Deum vidiſſe in hac vita, ſed etiam Adamum, Job, Iſaiam, Petrum, & Joannem, D. Hieronymum, D. Benedictum, & alios. Negant vero alii hoc univerſaliter de omnibus. Nam Exod. 33. dicitur: *Non videbit me homo, & vivet*; & 1. ad Tim. *Deum nullus homo videt, ſed nec videre poteſt*. Suarius tamen, & Vaſquez uni B. Virgini hoc privilegium conceſſum putant, interpretantes loca Scripturæ adducta, vel quod ita accidat juxta communem providentiam, non ex privilegio ſpeciali, vel, ut habet Aug. lib. 12. in Geneſim, cap. 27. quod videns Deum debeat quodammodo mori, & ita a carnalibus ſenſibus alienari, ut neſciat, utrum in corpore, an extra corpus ſit, dum in illam rapitur viſionem.

QUÆSTIO IX.

An viſio beatifica ex natura ſua ſit indeſtruibilis?

I. QUæſtione præcedenti locuti ſumus de viſione, in quantum eſt beatitudo, nunc loquimur de viſione ſecundum ſe, in quantum eſt talis entitas, quæ nunquam deſtructur, inquirendo, num ſit indeſtruibilis ſolum ex libero Dei decreto, ut docet Vaſquez, an vero etiam connaturaliter, & ex ſua intrinſeca exigentia divinitus fruſtrabili, ut putat Suarius diſp. 14. ſect. 2. an demum eſſentialiter juxta ſententiam Cardinalis de Lugo, & Eſparſæ, unde illam Deus deſtruere nullatenus poſſit? Non eſſe eſſentialiter indeſtruibilem, dicemus quæſt. ſequenti, oſtendentes repugnare eſſentialem indeſtruibilitatem creaturæ; nunc ſolum quærimus, An citra miraculum deſtrui poſſit? quod etiam in tractatu de Angelis inquiri ſolet, num ſcilicet Angeli ex natura ſua, & ab intrinſeco ſint inannihilabiles, an ſolum ex libero Dei decreto? in quo pariter contrarii ſunt Vaſquius, & Suarius.

II. Prima concluſio: Viſio Dei ex ſua natura eſt indeſtruibilis relate ad cauſas ſecundas, non ſecus ac Angeli, & anima rationalis; quatenus ſcilicet a nulla cauſa creata deſtrui poteſt: ita communiter apud Oviedum hic.

Prob. quia viſio beata habet ſubjectum de ſe perpetuum, nullum habet contrarium, non producitur, neque conſervatur dependenter ab imperio voluntatis; ergo relate ad cauſas ſecundas eſt naturaliter indeſtruibilis. Conſequentia ſequitur, quia quodcumque naturaliter deſtrui poteſt relate ad cauſas ſecundas, vel deſtruitur quia deficit ejus ſubjectum, a quo dependet, ut deficiunt accidentia totius compoſiti, pereunte compoſito ſubſtantiali; vel quia deficit cauſa creata conſervans illud, ut deficit lumen, deficiente ſole; vel quia expellitur a contrario adveniente eidem ſubjecto, ut expellitur frigus ab aqua, adveniente calore; Et conſequenter ſi nullo ex his modis viſio Dei deſtrui poteſt, ſequitur, quod ſit indeſtruibilis naturaliter relate ad cauſas ſecundas; non ſecus ac Angeli, ac anima rationalis, qui ſaltem in hoc ſenſu dicuntur naturaliter immortales. Antec. itaque prob. & quidem quod ſubjectum viſionis ſit incorruptibile, non dubitatur inter Catholicos; quod vero viſio Dei nullum habeat con-

Digitized by Google

contrarium, patet, quia peccatum, a quo poſset expelli, non poteſt ſubſequi Dei viſionem: & quamvis juxta dicta quæſt. 5. poſſit Divinitus videns Deum pro inſtanti ſequenti peccare peccato deſtructivo viſionis, non poteſt tamen naturaliter, quia ex natura ſua viſio dirigit ad omnes actus voluntatis, ut ibi oſtendimus. Denique quod viſio non conſervetur libere, ſeu dependenter ab imperio voluntatis, prob. tum quia non poteſt beatus nolle beatitudinem formalem, ſed ad illam amandam neceſſitatur, quia ſicut in objecto beatifico omnis ratio boni relucet objective, ita in beatitudine formali formaliter; tum etiam quia dato, quod poſſet voluntas nolle beatitudinem ſuam, non per hoc ceſſaret viſio Dei; ut communiter docent contra Hurtadum; cum enim illa non producatur cum influxu voluntatis, ſed ſolum a Deo, & intellectu, non poteſt voluntas impedire, ne exiſtat: univerſim enim quicumque actus producitur ab intellectu, aut aliis potentiis, ſecluſo voluntatis imperio, non poteſt per imperium voluntatis immediate deficere.

III. Objic. cum Curiele: viſio pendet a lumine gloriæ; ſed intellectui non debetur luminis gloriæ perpetuitas; cum nihil ſupernaturale poſſit eſſe debitum; ergo lumen gloriæ poteſt naturaliter deficere: ergo naturaliter etiam deficere poteſt viſio ex defectu luminis; atque adeo non eſt naturaliter indeſtruibilis relate ad cauſas creatas.

Reſp. nego 1. conſeq. quamvis enim non debeatur intellectui perpetuitas luminis gloriæ, debetur tamen ipſi lumini perpetuitas propter eaſdem rationes, quia ſcilicet eſt qualitas natura ſua permanens, habens ſubjectum de ſe perpetuum, carens contrario, & a ſolo Deo dependens; hac enim ratione probamus, ſpecies intentionales in anima rationali nunquam deſtrui, & ſolum deſtrui cognitiones; pendent enim cognitiones a ſpeciebus debite applicatis, & quia non ſemper ſpecies debite applicantur ad producendam, vel conſervandam cognitionem, ideo cognitiones deſtruuntur ex defectu cauſæ conſervantis.

IV. Secunda concluſio: Viſio Dei eſt, etiam relate ad primam cauſam, naturaliter indeſtruibilis, ut etiam dicemus de Angelis ſuo loco; atque adeo non niſi ſupernaturaliter deſtrui poteſt. Ita Suarius, & alii communiter contra Vaſquez.

Prob. Unumquodque naturaliter appetit, & exigit ſui conſervationem, & refugit a corruptione tanquam a potiſſimo malo ſuo; ergo viſio Dei, quæ relate ad cauſas ſecundas eſt naturaliter indeſtruibilis, contra exigentiam naturalem deſtrueretur a cauſa prima; ergo etiam relate ad cauſam primam eſt naturaliter indeſtruibilis; & conſequenter non niſi ſupernaturaliter, & miraculoſe deſtrui poteſt. Antec. conſtat experientia; calor enim v. g. naturaliter, & conſequenter juxta exigentiam ſuam perſeverat etiam in aqua, quouſq; a frigore expellatur.

Ratio a priori eſt, quia juxta philoſophicum axioma, *Natura uti agitur, ita nata eſt agi*; ſeu quodcumque accidit in natura, ex inclinatione naturæ accidit, cum Deus ſuaviter, atque adeo cum inclinatione naturæ diſponat omnia; aliter ſcire non poſſemus, an ignis naturaliter exigat calorem, Sol lucem, &c. atqui viſio Dei nunquam deſtruitur; ergo ex exigentia, & inclinatione naturali non deſtruitur, atque adeo nonniſi ſupernaturaliter deſtrui poteſt.

Confirm. Illud dicitur ſupernaturaliter evenire, quod per nullam cauſam naturalem evenire poteſt, nec per ipſum Deum operantem ut Auctorem naturæ; atqui deſtructio viſionis vi cauſæ naturalis evenire non poteſt, ut oſtendimus in prima concluſione; Nec per ipſum Deum, ut Auctorem naturæ; cum Deus ut auctor naturæ inclinetur ad ſecundandas rerum exigentias, & ad conſervandum quod exigit conſervari, ut exigit Dei viſio; ergo ſi deſtrueretur, ejus deſtructio eſſet ſupernaturalis.

V. Objic. 1. Si Dei viſio exigeret ſemper durare, exigeret durationem æternam, hoc autem repugnat: eſſentia enim finita non poteſt exigere proprietatem infinitam, ut nec ubicationem immenſam; ergo Dei viſio non exigit in æternum durare; & conſequenter relate ad cauſam primam eſt naturaliter deſtruibilis.

Reſp. viſionem non poſſe proprietatem actu infinitam exigere, puta ubicationem immenſam; ſicut nec durationem æternam, quæ ſcilicet ſit tota actu, ut eſt duratio æterna Dei, quæ definitur a Boetio *Interminabilis vitæ tota ſimul, & perfecta poſſeſſio*: poteſt tamen Dei viſio, ut Angeli, & anima rationalis exigere durationem in æternum, quia quatenus exiſtens in inſtanti A, exigit durationem pro inſtanti B, & quatenus eſt in B, exigit durationem pro inſtanti C. & ſic ſemper exigit durationem finitam in infinitum, eo pacto, quo Sol v. gr. ſi in æternum duret, exigit lucem in æternum, quin exigat lucem infinitam; & peccatum mortale in hypotheſi, quod

ſit finitæ gravitatis, exigit durationem pœnæ in æternum, non tamen infinitam: quare in forma diſtinguo maj. exigeret durationem æternam totam ſimul, nego; ſucceſſive, ſeu durationem in æternum, concedo majorem; & diſtincta minore nego conſequentiam.

VI. Objic. 2. Tam viſio Dei, quam quodcumque corruptibile refugit a proprio malo, & a corruptione, appetitque conſervari; & tamen forma materialis corruptibilis non deſtruitur ſupernaturaliter, ſed naturaliter; ergo quamvis viſio Dei appetat conſervari in perpetuum, adhuc poteſt ejus deſtructio non eſſe ſupernaturalis, & contra exigentiam naturæ, etiamſi non eſſet naturalis, & juxta naturæ exigentiam.

Confirm. quia ſpecies ſoni non ſunt naturaliter indeſtruibiles, & tamen nec deficit earum ſubjectum, nec cauſa conſervans, nec habent contrarium; ergo idem dici poteſt de Dei viſione.

Reſp. nego conſequentiam; ideo enim forma corruptibilis naturaliter deſtruitur, quia quamvis ipſa exigat conſervari, tota tamen natura exigit ejus deſtructionem, ne otioſum quid ſit in Univerſo; ſicuti licet grave exigat centrum, tamen quia tota natura poſtulat, ut grave aſcendat ad replendum vacuum, ideo naturaliter aſcendit: contra vero viſio Dei exigit conſervari, nec datur in tota natura exigentia, ut deſtruatur; ergo ejus deſtructio non poſſet dici naturalis, ſed ſimpliciter ſupernaturalis.

Ad confirm. Si paritas urgeret, evinceret, quod ſicuti non niſi miraculoſe poſſunt perpetuo conſervari ſpecies ſoni, ita nonniſi miraculoſe poſſet conſervari viſio Dei, Angeli, &c. quod nemo dixerit. Quare ſupponendum ex lib. de anima, ſpecies ſoni (idemque dicas de ipſo ſono, de impetu impreſſo, & aliis hujuſmodi qualitatibus) deficere eo pacto, quo diximus deficere in intellectu cognitiones, ex defectu ſcilicet cauſæ non amplius diſpoſitæ ad illas conſervandas.

VII. Objic. 3. Homo appetit nunquam mori, & bruta ductu naturæ refugiunt a morte, & tamen naturaliter homo, & bruta moriuntur; ergo quamvis viſio Dei, & Angeli appetant ſui conſervationem, adhuc poſſunt deſtrui naturaliter a cauſa prima.

Confirm. Deus libere concedit viſionem beatam citra exigentiam in natura; cum ea ſit qualitas ſupernaturalis, & indebita; ergo poteſt etiam libere eam concedere, v. g. ad annum, unde ſi poſt annum deſtrueret, non deſtrueret contra exigentiam naturæ, & ſupernaturaliter.

Reſp. nego conſequentiam: homo enim non appetit appetitu innato nunquam mori, ſeu nunquam animam ſeparari a corpore; (eſto appetat, animam ſemper vivere juxta propriam immortalitatem) quia daretur in natura appetitus naturalis naturaliter inexplebilis, qui repugnat; tum quia eſſet fruſtraneus; tum quia daretur ad torturam potius, quam in bonum appetentis. Quare homo, & bruta appetunt conſervationem vitæ, non in perpetuum, ſed ſolum quantum fieri poteſt juxta curſum cauſarum ſecundarum; ſicut lapis exigit centrum, quantum cauſæ ſecundæ permittunt, & ideo etiam naturaliter, licet violenter, caret centro: Contra vero viſio Dei, ut dicitur de anima rationali, ac de Angelis, appetit ſui conſervationem in perpetuum, cum a nulla cauſa ſecunda ejus deſtructio exigatur, & ideo ſupernaturaliter tantum deſtrui poteſt.

Ad confirm. idem dici poſſet de Angelo A, puta de Michaele; quamvis enim detur in natura exigentia, ut ſint Angeli, nulla tamen fuit exigentia, ut crearetur Michael; & tamen quamvis libere Deus, & citra exigentiam creaverit Michaelem, non per hoc potuit concedere Michaeli exiſtentiam ſolum per annum, & deinde naturaliter deſtruere: ſimiliter ratiocinandum de viſione Dei. Et ratio eſt, quia unumquodque, poſito quod exiſtit, exigit conſervari, niſi a tota natura ejus deſtructio exigatur, unde contra exigentiam naturæ, & ſupernaturaliter Dei viſio, & Angeli deſtrui poſſunt.

VIII. Tertia concluſio. Quamvis Dei viſio (idemque dicas de Angelis, & anima rationali) non exigeret ſui perpetuitatem, ſed permiſſive ſe haberet ad conſervari, & deſtrui, adhuc ejus deſtructio dici deberet aliqua ratione ſupernaturalis, non quidem reſpectu propriæ naturæ, ſed reſpectu curſus, & ordinis naturalis de facto a Deo ſtatuti. Ita communiter, nec diſcrepat Vaſquez.

Probatur; quia communis rerum curſus, & ordo poſtulat, ut nihil Deus tanquam Auctor naturæ deſtruat ſine exigentia cauſarum ſecundarum, ut conſtat inductione; atqui nulla datur cauſa creata, quæ exigat viſionis beatæ deſtructionem, cum in nulla virtute naturali contineatur; ergo juxta curſum communem viſio Dei eſt

inde-

Digitized by Google

indeſtruibilis, etiam relate ad cauſam primam, & ejus deſtructio eſt aliquatenus ſupernaturalis, etiamſi non exigeret in perpetuum conſervari.

QUÆSTIO X.

Num repugnet Viſio Dei eſſentialiter indeſtruibilis?

QUæſtioni dedit anſam Lugo, qui diſp. 8. ſect. 1. de Pœn. putat, probari facile poſſe poſſibilitatem peccati eſſentialiter irremiſſibilis, non quidem ex magnitudine culpæ, ſed ex ſola connexione intentionali cum decreto Dei de non remittendo ullo peccato. Et ſane ſi diſcurſus Lugonis eſſet efficax, evinceret pariter poſſibilitatem viſionis beatæ eſſentialiter indeſtruibilis, non quidem ex magnitudine perfectionis, ſed ex ſimili connexione intentionali cum decreto Dei de non deſtruenda ulla viſione. Quod ſi hujuſmodi viſio eſſentialiter indeſtruibilis non repugnaret, probabiliter de facto hujuſmodi eſſent viſiones Beatorum, ut docent Recentiores; quia de facto datur decretum de perpetuandis viſionibus Beatorum, & hujuſmodi decretum Beatis innoteſcit. Eſparſa tamen hic quæſt. 3. art. 10. diverſimode procedens putat, de facto quamcumque viſionem beatam eſſe eſſentialiter indeſtruibilem, non quia proximam indeſtruibilitatem hauriat ex connexione cum decreto de non deſtruenda ulla viſione, juxta diſcurſum Lugonis; ſed quia videt decretum de ſuimet conſervatione in æternum (ut Eſparſam interpretatur Haunoldus) Nam cum impoſſibile ſit, dari viſionem terminatam ad tale decretum ſine exiſtentia talis decreti, & impoſſibile ſit, Divinum decretum decernens perpetuam conſervationem viſionis fruſtrari, ſequitur, impoſſibile eſſe, quod viſio iſthæc ad hoc decretum terminata deſtruatur.

II. Dico 1. Repugnat ſimpliciter viſio, & quæcumque alia creatura eſſentialiter & ab intrinſeco indeſtruibilis.

Prob. Hujuſmodi creatura derogat perfectiſſimo Dei dominio; ergo repugnat. Prob. antec. Ad perfectiſſimum Dei dominium ſpectat, poſſe potentia antecedente quamcumque creaturam ad arbitrium deſtruere: quod oſtenditur primo auctoritate Scripturarum, & Patrum, & Theologorum, apud quos hæc doctrina eſt uſque adeo recepta, ut Vaſquez 1. p. diſp. 182. num. 9. dixerit, oppoſitam erroris notam mereri; & Suarius lib. 1. de Ang. cum Tannero 1. p. diſp. 5. quæſt. 1 putaverit, illam eſſe de fide. Dicitur enim 2. Machab. 8. *Qui poteſt univerſum Mundum uno nutu delere*; & Sap. 11. dicitur: *Quomodo aliquid poſſet manere, niſi Tu voluiſſes?* Oſtenditur etiam ratione, quia Conſervatio nihil aliud eſt, quam ſecunda, & continuata productio; ſed pugnat cum perfectiſſimo Dei dominio creatura ex intrinſeco prædicato exigens produci; ergo etiam quæ exigat conſervari infruſtrabiliter; hujuſmodi enim creatura adverſus Creatorem pugnaret, & in ſtatione perſeverans ab eo nunquam vinci, & deſtrui poſſet. Ratio demum a priori eſt, quia debemus tribuere Deo dominium, quo perfectius excogitari non poteſt; ſed perfectius eſt dominium, quo poſſet ad nutum creaturas omnes tum producere, tum conſervare, quam quo poſſet libere tantum producere, ſed non libere conſervare; ergo hujuſmodi dominium tribuendum eſt Deo; atque adeo repugnat creatura eſſentialiter indeſtruibilis, quæ tali ſe ſubtrahit dominio; non ſecus ac dicimus, repugnare Creaturam Durandi, quæ cauſet effectum abſque Dei concurſu, atque adeo ſubtrahat illum a dominio immediato Dei.

III. Dico 2. Repugnat ſpeciali titulo viſio Dei eſſentialiter indeſtruibilis, juxta ſententiam Eſparſæ, qu. 3. art. 10. quæ ſcilicet indeſtruibilitatem hauriret ex connexione intentionali cum decreto de nunquam illa deſtruenda, juxta interpretationem Haunoldi.

Prob. quia decretum hoc Divinum, cum quo dicitur viſio beata eſſentialiter connecti, neque poſſet dici liberum, neque neceſſarium; ergo repugnat hujuſmodi decretum, & conſequenter ſpeciali titulo repugnat viſio eſſentialiter indeſtruibilis ex connexione cum hoc decreto. Antecedens probatur: non enim poteſt dici liberum decretum, quando decernitur perpetua conſervatio viſioni indeſtruibili; cum enim dicatur eſſe viſio eſſentialiter, & ex intrinſeco prædicato indeſtruibilis, eo ipſo neceſſario conſervari debet; ergo decretum liberum de ejus conſervatione eſſet ſupervacaneum, & indignum Deo; non ſecus ac decretum liberum de ponendo animali rationali, poſito homine, vel de tollendo diſſenſu, poſito aſſenſu. Neque poteſt decretum illud eſſe neceſſarium; quia ſi decretum de conſervanda Viſione eſſet neceſ-

Digitized by Google

ſarium, ſequeretur, quod ratione ſui viſio eſſet indeſtruibilis; non ratione connexionis cum tali decreto: Sicuti enim quia poſito decreto de ponendo homine, datur neceſſario decretum de ponendo riſibili, iſta eſſentialis connexio inter hominem, & riſibilem non habetur ratione illius decreti, ſed ab intrinſeca eſſentia hominis; ita quia poſita hac Dei viſione, datur per Adverſarios neceſſario decretum de conſervanda illa in perpetuum, iſta eſſentialis connexio inter viſionem, & indeſtruibilitatem non hauritur a decreto, ſed habetur ex ipſa natura viſionis.

Confirmatur. Nunquam Deus neceſſario decernit prædicatum aliquod ulli Creaturæ, niſi illud neceſſario competat tali creaturæ in priori ad quodcumque decretum. Ex. gr: non poteſt neceſſario decernere homini riſibilitatem, niſi hæc competat homini neceſſario in priori ad quodcumque decretum; ergo non poteſt Deus neceſſario decernere conſervationem talis Viſionis, niſi ea in priori ad quodcumque decretum eſſet natura ſua neceſsario conſervanda, & indeſtruibilis; atque adeo indeſtruibilitatem non hauriret ex connexione cum ullo decreto, ſed haberet illam ex intrinſecis ſuis, unde pugnaret cum Divino dominio; non ſecus ac quæcumque Creatura eſſentialiter indeſtruibilis ex magnitudine ſuæ perfectionis, & non ex connexione intentionali cum decreto Divino decernente ejus conſervationem.

Breviter: Viſio iſthæc non poſſet cum decreto libero Dei connecti intentionaliter, (ſeu non poſset reſpicere decretum liberum de non deſtruenda ipſa) quia repugnat decretum liberum de prædicatis neceſsariis. Neque poſset connecti cum decreto neceſsario de nunquam deſtruenda hac viſione, quia connexio iſta intentionalis fundaretur in connexione reali talis decreti cum viſione antecedenter ex eſsentia ſua indeſtruibili. Ex quo fieret, quod ſi admitteretur poſſibilitas hujus viſionis eſſentialiter indeſtruibilis, non poſset deinde negari poſſibilitas Angeli v. gr. eſſentialiter indeſtruibilis, ſeu realiter connexi cum decreto neceſsario Dei de nunquam ipſo deſtruendo.

IV. Objic. De facto beati vident decretum de conſervanda in perpetuum viſione beatifica; aliter non eſent certi de perpetuitate beatitudinis; ergo de facto viſio beata eſſentialiter connectitur cum decreto de non deſtruenda ipſa, atque adeo eſt eſſentialiter indeſtruibilis.

Reſp. Beatos eſse certos de perpetuitate beatitudinis, vel per hoc, quod eadem viſione attingant Deum, & decretum, quod non ſit defutura ipſis aliqua Dei viſio vage, vel hæc, vel illa; vel per hoc, quod viſione A attingant Deum, & viſione B diſtincta attingant decretum de non deſtruenda in perpetuum viſione A beatifica; non vero per hoc, quod attingant eadem viſione A decretum, quod ipſa non ſit deſtruenda, quia hujuſmodi decretum neque liberum poſset eſse, neque neceſsarium, ut oſtendimus; ergo ex certitudine de perpetuitate beatitudinis non infertur indeſtruibilitas viſionis.

Inſtabis: Non poteſt intelligi, quomodo beatitudo ſit eſsentialiter perpetua, & viſio A ſit beatitudo, & tamen viſio A non ſit perpetua eſsentialiter, & indeſtruibilis.

Reſp. poſse optime intelligi, ſi advertatur, beatitudinem eſse eſsentialiter perpetuam nihil aliud ſignificare, quam quod beatitudo ſit cognitio decreti de non defutura aliqua viſione Dei, atque adeo ſit cognitio inferens vel eandem, vel alias, & alias viſiones in æternum: Bene autem ſtare poteſt, quod viſio A trahat viſiones in æternum, & ipſa ſit deſtruibilis; quia viſiones in æternum trahit ſolum ratione decreti, cum quo connectitur, de non defutura Beatis in æternum aliqua viſione.

V. Dico 3. Repugnat pariter ſpeciali titulo viſio Dei eſsentialiter indeſtruibilis ex connexione intentionali cum decreto libero de non deſtruenda ulla viſione in perpetuum, juxta ſententiam Cardinalis de Lugo.

Explicatur. In hoc differt ratiocinatio Lugonis ab Eſparza, quod hic doceat, viſionem A reſpicere decretum de non deſtruenda ipſa; Lugo vero doceat, viſionem A reſpicere decretum liberum, non quidem de non deſtruenda ipſa, (quod concluſione præcedenti oſtendimus repugnare) ſed de non deſtruenda ulla viſione in perpetuum. Quod autem hujuſmodi viſio ſit eſsentialiter indeſtruibilis, ſic oſtenditur a de Lugo. Si viſio A attingens evidenter decretum de non deſtruenda ulla viſione in perpetuum eſset deſtruibilis, eo ipſo vel non præſupponeret decretum de non deſtruenda ulla viſione; vel hujuſmodi decretum præſuppoſitum poſset fruſtrari; atqui viſio evidenter attingens tale decretum non poteſt illud non præſupponere, & decretum Dei eſt eſsentialiter infruſtrabile; ergo impoſſibile eſt, ut ea viſio deſtruatur, at-

Digitized by Google

atque adeo eſt eſſentialiter indeſtruibilis. Et eadem ratiocinatione contendit poſſibile eſſe peccatum eſſentialiter irremiſſibile, quod nos in de Pœnitentia diſp. 2. q. 1. dicemus pariter repugnare.

Prob. nunc concluſio primo ab abſurdis. Si eſſet poſſibilis hujuſmodi viſio eſſentialiter indeſtruibilis, non ex magnitudine perfectionis, ſed ex connexione intentionali cum decreto libero de nulla viſione deſtruenda, eſſet pariter poſſibilis viſio eſſentialiter independens immediate a Deo, ſeu ad quam Deus non concurreret immediate, ratione conſimilis connexionis intentionalis cum decreto de non concurrendo immediate ad ullam viſionem creatam. Præterea, ſicut dicitur poſſibile peccatum eſſentialiter irremiſſibile, ratione connexionis cum decreto de nullo peccato remittendo, eſſet pariter poſſibile peccatum impermiſſibile a Deo, ratione conſimilis connexionis de nullo peccato permittendo. Poſſemus etiam ſomniare poſſibile peccatum eſſentialiter remiſſum, aut impunibile, ratione connexionis cum decreto de nullo peccato puniendo, & quovis remittendo. Eſſet etiam poſſibilis actus bonus eſſentialiter impræmiabilis, Viſio Dei eſſentialiter immultiplicabilis aut in ſpecie, aut in individuo, & quæ per tempus determinatum, aut in loco determinato eſſentialiter exiſteret, confingendo conſimilia decreta; quæ tamen omnia nullatenus videntur admittenda.

Prob. ſecundo ſpeciali titulo repugnantia hujus viſionis intentionaliter connexæ cum decreto de non deſtruenda ulla viſione in perpetuum. Nam vel hujuſmodi decretum eſſet de non deſtruenda ulla viſione ſimpliciter, (incluſa etiam ipſa viſione A, quæ dicitur eſſentialiter indeſtruibilis) & hujuſmodi decretum liberum, utpote libere diſponens de prædicatis eſſentialibus, repugnat; Vel decretum eſſet de non deſtruenda ulla alia viſione diſtincta a viſione A, & ſic viſio A nullatenus eſſet indeſtruibilis, ne ab extrinſeco quidem. Probatur, quia non poteſt viſio A eſſe ullatenus indeſtruibilis, præciſe per hoc, quod attingat decretum de non deſtruendo B, ut patet; ſic ſi Deus decernat, ſe non deſtructurum viſiones Pauli, & oſtendat Petro hoc decretum, viſio Petri non poteſt eſſe ullatenus indeſtruibilis per hoc, quod intentionaliter connectatur, ſeu reſpiciat decretum de non deſtruendis viſionibus Pauli.

VI. Neque dicas, quod in tantum viſio Petri reſpiciens decretum de non deſtruendis viſionibus Pauli non eſſet eſſentialiter, aut accidentaliter indeſtruibilis ex connexione intentionali cum tali decreto, quia ſi ea viſio Petri deſtrueretur, nulla ſequeretur contradictio; atqui in caſu noſtro, ſi deſtrueretur viſio A Sortis terminata ad decretum de non deſtruenda ulla viſione ejuſdem Sortis, aut de non deſtruenda ulla viſione ſimpliciter, ſequeretur contradictio: ergo hæc viſio Sortis, non illa Petri eſt eſſentialiter indeſtruibilis. Probatur minor, quia in tali caſu Deus ex una parte nullam viſionem vellet deſtruere juxta decretum præſuppoſitum; ex altera parte vellet aliquam deſtruere eo ipſo, quod deſtrueret viſionem Sortis; atqui nullam velle deſtruere, & velle deſtruere aliquam fert contradictionem: ergo ſi deſtrueretur hæc viſio Sortis, ſequeretur contradictio.

Nam contra eſt, quia ut ſequatur hæc contradictio, deberet decretum Dei eſſe de non deſtruenda ulla viſione, incluſa ipſa viſione A Sortis, quæ eſſentialiter connectitur cum tali decreto, & dicitur eſſentialiter indeſtruibilis; aliter quænam contradictio eſt, quod ea poſſit deſtrui, ſi Deus decernat, ſe non deſtructurum alias ab ipſa? Quod ſi dicas, Deum decernere, ſe non deſtructurum ullam viſionem deſtruibilem, atque adeo etiam hanc Sortis, ſi ea eſſet deſtruibilis: Contra eſt, quia Deus non attingit objecta obſcure, & in confuſo, ſed clare, & diſtincte; atque adeo cum dicit, Nolo ullam viſionem deſtruere, attingit ſingulas in individuo; vel ergo attingit etiam hanc viſionem A Sortis ut deſtruibilem, & quomodo poteſt dici, quod ſit eſſentialiter indeſtruibilis? an poteſt Deus decipi, & cognoſcere ut deſtruibile quod eſt indeſtruibile? an poteſt decretum illud liberum mutare eſſentiam talis viſionis præcognitæ a Deo ut deſtruibilis? Si vero cognoſcatur a Deo viſio A Sortis, ut eſſentialiter indeſtruibilis, decretum illud liberum de non deſtruenda ulla viſione, non reſpiceret illam, ne dicatur eſſe fatuum, ac Deo indignum, libere decernendo de prædicatis neceſſariis: ergo nullatenus ſequeretur contradictio, ſi ea poſſet deſtrui.

Verum quidem eſt, quod ſi ſupponatur decretum de non deſtruenda ſimpliciter ulla viſione deſtruibili, & detur viſio A Sortis attingens hoc decretum, utraque pars contradictionis ſequeretur, ſi ea poſſet deſtrui; eſſet enim deſtruibilis, ut ſupponitur:

&

& eſſet indeſtruibilis, quia fruſtraretur decretum divinum de illa non deſtruenda, ſi ea deſtrueretur. Hinc tamen non ſequitur, quod viſio talis decreti ſit eſſentialiter indeſtruibilis, ſed ſolum ſequitur, quod ſit impoſſibilis, ſeu quod non poſſit tale decretum videri; Ad eum modum, quo ſi Deus decernat, ſe nihil producturum, aut non concurſurum immediate ad ullam viſionem creatam, non infertur, quod ſit poſſibilis viſio reſpiciens hæc decreta, ſed quod ſit impoſſibilis; ſicuti enim eſſentialiter quod producitur, eſſe debet a Deo immediate concurrente, ita eſſentialiter quælibet creatura eſt a Deo deſtruibilis, ut oſtendit ratio ſupremi dominii divini, & auctoritas Scripturarum, Patrum, & Theologorum omnium; ergo ſicut non poteſt dici, quod, poſito decreto divino de non concurrendo cum ullo actu creaturæ, ſit poſſibilis viſio talis decreti, quæ eſſentialiter producatur ſine concurſu Dei, non ex magnitudine perfectionis, ſed ex connexione intentionali cum eo decreto, ſed dicimus, repugnare omnino viſionem talis decreti: ita pariter in caſu noſtro. Unde ſequitur, decreta hujuſmodi eſſe quidem poſſibilia, ſed irrevelabilia; non ſecus ac decretum de nihil producendo, de non concurrendo ad ullum actum creaturæ, & decretum de non revelando ullo decreto.

VII. Replicant Adverſarii dicendo, poſſe videri decretum de non deſtruenda ulla viſione deſtruibili, quia hujuſmodi decretum terminari poſſet etiam ad viſionem A eſſentialiter indeſtruibilem, quamvis tantum conditionate, ſi ſcilicet ea eſſet deſtruibilis, quod ſatis eſt, ut ea hauriat indeſtruibilitatem eſſentialem ex connexione intentionali cum tali decreto, & non deroget divino dominio.

Reſpond. tamen primo per inſtantiam, Etiam decretum de non deſtruenda ulla viſione Pauli, quod videretur a viſione Petri, terminaretur ad viſionem ipſius Petri eodem modo conditionate, quatenus ſi eſſet Pauli, non eſſet deſtruenda; & tamen viſio Petri attingens decretum de non deſtruendis viſionibus Pauli non per hoc eſt eſſentialiter indeſtruibilis; ergo neque in caſu noſtro viſio A Sortis dici debet indeſtruibilis eſſentialiter, per hoc, quod videat decretum de non deſtruenda ulla viſione deſtruibili, quod conditionate decernat conſervationem ipſius viſionis indeſtruibilis, ſi ſcilicet eſſet deſtruibilis.

Reſpond. ſecundo directe, nego antecedens; nam hoc ipſum decretum liberum conditionatum de non deſtruenda viſione A eſſentialiter indeſtruibili, ſi ea eſſet deſtruibilis, eſt decretum indignum Deo, & ſuperfluum; non ſecus ac decretum liberum abſolutum de prædicatis neceſſariis; tam enim repugnat e. g. quod Deus decreto libero abſoluto dicat, Nolo producere chimæram, quam quod decreto conditionato dicat, Producerem chimæram, ſi eſſet poſſibilis. Præterquamquod decretum illud conditionatum ſupponeret in Viſione A, non induceret eſſentialem indeſtruibilitatem, ut patet.

Colligo breviter. Viſio indeſtruibilis ex connexione cum decreto de non deſtruenda ulla viſione repugnat; tum quia ſubtraheret ſe dominio Dei, quoad deſtrui; tum etiam titulo ſpeciali, quia decretum liberum, quod ab hac viſione attingeretur, vel eſſet de non deſtruenda etiam ipſa, & ſic eſſet decretum chimæricum, utpote libere decernens de prædicatis neceſſariis; vel eſſet de non deſtruendis aliis viſionibus, diſtinctis ab ipſa; & ſic ipſa, ne per accidens quidem, eſſet indeſtruibilis. Ex quibus poſitive oſtenditur, decretum de non deſtruenda ulla omnino viſione deſtruibili poſſe quidem dari, ſed non poſſe revelari. Non ſecus ac decretum de nihil producendo, aut decretum de nihil revelando, aut decretum de non concurrendo ad ullam cognitionem creatam. Quare negando, poſſe decretum aliquod revelari, nihil dicimus diſſonum decretis; plura enim ſunt irrevelabilia, ut oſtendimus; admittendo vero poſſibilitatem creaturæ indeſtruibilis, dicimus, quod conditioni creaturæ repugnat.

VIII. Objic. primo: Promiſſio divina, ſeu revelatio facta de danda gloria Beatis in æternum, quamvis inferat indeſtruibilitatem gloriæ, non per hoc derogat divino dominio; ergo neque indeſtruibilitas talis viſionis. Probatur conſequentia, ideo primum, quia indeſtruibilitas gloriæ oritur ex exercitio libero divini dominii libere decernentis æternam gloriæ conſervationem; ſed etiam indeſtruibilitas intrinſeca talis viſionis oritur ex libero exercitio divini dominii, quo Deus decerneret, ſe nullam viſionem eſſe deſtructurum; ergo indeſtruibilitas intrinſeca, & eſſentialis talis viſionis non derogat dominio divino.

Reſp. nego conſequentiam; in primo enim caſu gloria eſt indeſtruibilis per accidens, & ratione decreti liberi nolentis eam

eam deſtruere; in ſecundo caſu viſio eſſet indeſtruibilis per ſe, & eſſentialiter, & ideo derogat divino dominio. Præterquam quod viſio iſta, quæ dicitur eſſentialiter indeſtruibilis, ex illo decreto de non deſtruenda ulla Viſione nullam haurit indeſtruibilitatem, ne extrinſecam quidem, ſi decretum ſit de non deſtruenda ulla viſione diſtincta ab ipſa; ſi vero ſit de non deſtruenda ulla viſione deſtruibili, etiam ipſa incluſa, decretum eſſet chimæricum, quia libere decerneret de prædicatis neceſſariis; libere enim decerneret conſervationem talis viſionis, quæ debet neceſſario conſervari, cum ex ratiocinatione Adverſariorum debeat eſſe eſſentialiter indeſtruibilis.

IX. Objic. ſecundo. Non obſtat divino dominio, quod Deus non poſſit uti creaturis ad uſus impoſſibiles, v. g. quod non poſſit elevare lapidem ad cognoſcendum: ergo neque obſtat, quod non poſſit deſtruere viſionem A, ſi ea oſtendatur eſſe eſſentialiter indeſtruibilis; atqui ex diſcurſu Cardinalis de Lugo oſtenditur eſſentialis indeſtruibilitas talis viſionis; ergo citra præjudicium divini dominii eſt indeſtruibilis.

Reſpond. argumentum probare nimis, atque adeo nihil: probat enim poſſibilitatem Creaturæ indeſtruibilis independenter ab intentionali connexione cum ullo Dei decreto, puta poſſibilitatem Angeli eſſentialiter indeſtruibilis, quod nemo Theologorum admiſit. Præterea probat poſſibilitatem viſionis, ad quam Deus non concurrat immediate; poſſibilitatem peccati eſſentialiter impermiſſibilis, applicata his actibus ratiocinatione Adverſariorum: probat etiam poſſibilitatem Creaturæ Durandi, creaturæ eſſentialiter producendæ impeccabilis, inconvertibilis, & alia hujuſmodi; quia juxta Adverſarios non derogat divino dominio, quod non poſſit Deus uti creaturis ad uſus impoſſibiles; His autem creaturis ſic poſitis, impoſſibiles eſſent illi uſus cæteroqui debiti. Quare univerſim dicendum repugnare Creaturam, quæ prima facie videtur extendere limites Omnipotentiæ, re tamen vera ſubtrahit ſe dominio perfectiſſimo Dei, relate ad uſus conſentaneos creaturæ, & ideo univerſim quæcumq; creatura eſſentialiter indeſtruibilis repugnat. In dubio tamen, an ſit poſſibilis aliqua creatura, qua Deus ad aliquos uſus uti non poſſit, (ut nequit uti lapide v. g. ad cognoſcendum) tunc pro ea parte dubium decidendum eſt, quæ potius faveat dominio Dei ſupra creaturas, quam quæ faveat Omnipotentiæ: E. g. ſi dubitetur, An ſit poſſibilis creatura Durandi, creatura immultiplicabilis, indeſtruibilis &c. dicendum potius, eas repugnare, ut faveamus dominio Dei, quam eas eſſe poſſibiles, ut aliquatenus extendamus limites Omnipotentiæ; quia juxta ſanam Philoſophiam, & Theologiam extendendum potius divinum dominium, quod eſt attributum ex ſuo conceptu præſtantius, quam Omnipotentia; Contra vero quoties poſitive conſtat, creaturas aliquas eſſe poſſibiles, & non eſſe deſtinabiles ad aliquos uſus, ut lapis ad cognoſcendum, tunc dicendum, hoc ipſum ſpectare ad dominium Dei perfectiſſimum, non poſſe creaturis uti ad uſus chimæricos, & iis diſſentaneos. Hac de cauſa dicimus v. gr. corpus immobile repugnare, quia per hoc prædicatum immobilitatis ſubtraheret ſe perfectiſſimo Dei dominio quoad moveri: contra vero dicimus, Ubicationem eſſe eſſentialiter immobilem, & hoc non derogare divino dominio; quia poſitive demonſtratur, quod ubicatio debeat eſſe eſſentialiter immobilis, ne requiratur Ubicatio ubicationis in infinitum.

In forma diſtinguo antecedens: non derogat divino dominio, quod non poſſit uti creaturis ad uſus impoſſibiles; ſi conſtet eos uſus debere eſſe impoſſibiles, concedo; ſi id non conſtet poſitive, ſed potius præſumendum ſit eſſe poſſibiles, nego antecedens, & conceſſa prima conſequentia, nego minorem ſubſumptam: oſtendimus enim, ratiocinationem Lugonis non evincere indeſtruibilitatem illius viſionis, ſed impoſſibilitatem; non poſſet enim aſſignari, quodnam decretum attingeret.

X. Concluſio. Decretum liberum de non deſtruenda ulla viſione, tam deſtruibili, quam indeſtruibili, ſi hæc eſſet poſſibilis, eſt chimæricum, cum decernat libere conſervationem neceſſariam viſionis indeſtruibilis; decretum vero de non deſtruendis omnibus viſionibus deſtruibilibus poteſt dari, ſed revelari non poteſt (revelatione ſcilicet per viſionem, eſto poſset aliter revelari) Ratio eſt, quia tale decretum eſset, & non eſset de iis non deſtruendis; eſset, ut ſupponitur; non eſset vero, quia vel terminaretur etiam ad viſionem A, qua ipſum videretur, & jam terminaretur etiam ad viſionem indeſtruibilem, & non ad ſolas deſtruibiles; viſio enim A, ut oſtendit Lugo, deberet eſſe indeſtruibilis; Vel non terminaretur ad iſtam viſionem A, & jam non terminaretur ad omnes deſtruibiles, cum non termi-

Digitized by Google

minetur ad Viſionem A, quæ eſt deſtruibilis; neque enim poteſt haurire indeſtruibilitatem ullam neque eſſentialem, neque accidentalem per hoc, quod reſpiciat decretum de non deſtruendis aliis ab ipſa; ſicut viſio, quæ eſt in Petro, non poteſt eſſe indeſtruibilis per hoc, quod reſpiciat decretum de non deſtruendis viſionibus, quæ ſunt in Paulo, quamvis ab hoc decreto illa habeat proximam poſſibilitatem. Quare eſto tranſmittatur poſſibilitas alicujus creaturæ natura ſua eſſentialiter indeſtruibilis, nulla tamen viſio Dei poteſt eſſe indeſtruibilis ratione connexionis intentionalis cum nullo Dei decreto, quod erat oſtendendum.

Inſtabis. Conſonat divino dominio immobilitas v. g. Ubicationis, & inconſervabilitas durationis, quia aliter non poſſet condere ſubſtantiam mobilem, & conſervabilem; ergo etiam conſonat divino dominio viſio eſſentialiter indeſtruibilis ex connexione cum decreto de nulla creatura deſtruenda, quia ſimiliter non poſſet aliter libere nolle ullam creaturam deſtruere. Probatur conſequentia, quia ſi poteſt Deus ponere hoc decretum, Nullam creaturam deſtruam, eo ipſo viſio talis decreti debet eſſe eſſentialiter indeſtruibilis; Sicuti ſi ponat hoc aliud decretum, Nihil producibile producam, eo ipſo viſio talis decreti eſt eſſentialiter improducibilis. Neque dicas, quod viſio illius decreti, Nihil deſtruam, ſit non ſolum indeſtruibilis, ſed etiam impoſſibilis, nam ſolum repugnat, quod deſtruatur, non vero quod ponatur: Ad eum modum quo hoc decretum, Nihil revelabo, eſt ſolum irrevelabile, non impoſſibile; ſolum enim repugnat, quod reveletur; (eo quod fruſtraretur decretum ipſum de nihil revelando) non repugnat tamen, quod ponatur.

Reſpondeo nego conſequentiam. Ad probationem dico, quod decretum illud, Nullam creaturam deſtruam, reddat viſionem talis decreti non ſolum eſſentialiter indeſtruibilem, ſed etiam impoſſibilem. Et ratio eſt, quia vel tale decretum loqueretur de tali viſione, & eſſet fatuum, vel non loqueretur de illa, & ſic nullam haberet indeſtruibilitatem; atque adeo eſſet indeſtruibilis eſſentialiter ob ratiocinationem Adverſariorum, & non eſſet indeſtruibilis, ne per accidens quidem, ob hanc noſtram ratiocinationem; unde eſſet impoſſibilis. Ad id quod additur de illo decreto, Nihil revelabo, concedo, eſſe poſſibile, & eſſe eſſentialiter irrevelabile; ita tamen ut iſta eſſentialis irrevelabilitas competat illi ex natura ſua, non vero ex connexione cum alio decreto; ſpectat enim ad libertatem divinam poſſe nolle quicquam revelare; & ideo hoc decretum, Nihil revelabo, debet eſſe natura ſua eſſentialiter irrevelabile. Quod ſi irrevelabilitatem haberet ex connexione cum alio decreto; (ſicut in caſu noſtro viſio attingens decretum de nihil deſtruendo haurit per Adverſarios ſuam eſſentialem indeſtruibilitatem ex connexione eſſentiali cum tali decreto) pariter decretum illud ob eandem noſtram ratiocinationem repugnaret. Quare diſparitas, cur tale decretum de nihil revelando ſit poſſibile ſimul, & irrevelabile; viſio vero attingens decretum de nihil revelando ſit indeſtruibilis ſimul, & impoſſibilis, eſt, quia decretum illud habet irrevelabilitatem ex natura ſua conſonam libertati divinæ; viſio vero iſta haberet, & non haberet indeſtruibilitatem ex connexione cum illo decreto de nihil deſtruendo.

QUÆSTIO XI.

Utrum formalis Beatitudo ſupernaturalis metaphyſice conſiderata conſiſtat in ſola viſione eſſentiæ Divinæ, abſque viſione Perſonarum, & attributorum?

I. Certum eſt, de facto ad beatitudinem phyſice completam pertinere viſionem non ſolum eſſentiæ Divinæ, ſed etiam Perſonarum, & attributorum, atque ideo integrum, & adæquatum objectum beatitudinis eſſe Deum, etiam ut Trinum; quod eruitur tum ex illis verbis primæ Jo. 3. *Videbimus eum, ſicut eſt*; tum ex decreto Eugenii IV. de unione Latinorum, & Græcorum, ubi dicuntur animæ a peccatis purgatæ in Cœlum recipi, & intueri clare Deum Trinum, & Unum ſicuti eſt. Difficultas itaque eſt, An beatitudo metaphyſice conſiderata, quatenus poſſeſſio perfecta ſummi boni, conſiſtat in ſola viſione Eſſentiæ divinæ; atque adeo, Num perſonalitates, & attributa pertineant etiam ad objectum eſſentiale beatitudinis, adeo ut non eſſet dicendus beatus, qui Deum videret, iis non viſis? quod fieri poſſe, ſupponendum hic eſt ex prima parte.

II. Con-

II. Cenſeo equidem, ad objectum beatitudinis eſſentiale pertinere ſolam divinam eſſentiam, non vero perſonalitates, & attributa: Ita Sua. diſp. 5. ſect. 3. cum Scoto, Licheto contra Vaſquez p. 2. diſp. 13. cap. 2. Granadum, Okamum apud Amic. diſp. 2. ſect. 7.

Probatur: eſſentiale objectum beatitudinis eſt ſummum bonum; ſola autem divina eſſentia eſt ſummum bonum; ergo ſola eſſentia pertinet ad objectum eſſentiale beatitudinis. Major patet, quia impoſſibile eſt perfecte poſſidere ſummum bonum, & non eſſe felicem; appetitus enim non poteſt non quieſcere, quando perfecte poſſidet illud unum bonum, in quo continentur omnia bona; atque adeo, eo obtento, non poteſt remanere in potentia ad ulterius bonum obtinendum. Minor itaque probatur: ſola eſſentia a Perſonalitatibus præciſa continet in ſe omnem perfectionem, vel formaliter, ut continet perfectiones ſimpliciter ſimplices, vel eminenter, ut continet perfectiones ſimplices; ergo ſola eſſentia continet, ſeu eſt omne bonum: nam relationes divinæ vel non dicunt formaliter perfectionem, vel ſi dicunt, ea eminenter continetur in eſſentia, a qua relationes reſultant; Aliter eſſentia divina aliquam perfectionem reciperet a relationibus non contentam in ipſa; unde non diceret perfectionem infinitam excurrentem ad omnes perfectiones.

Confirm. primo, quia in pura natura beatitudo naturalis conſiſteret in cognitione Dei, non in cognitione Trinitatis, quæ eſt cognitio ſupernaturalis, & indebita; ergo etiam in ſtatu elevationis poteſt haberi beatitudo eſſentialis per viſionem eſſentiæ, non perſonarum; & eadem eſt ratio de attributis; Quare ſicut beatus eſt perfecte beatus, quamvis careat viſione intenſiori, Unione hypoſtatica, &c. quia hæc non ſunt bona debita; ita poterit in alia providentia eſſe perfecte beatus per viſionem eſſentiæ, quamvis careat viſione perſonarum, & attributorum; cum nec viſio iſtorum ſit debita.

Confirm. ſecundo, quia ad perfectam beatitudinem, & poſſeſſionem ſummi boni non eſt neceſſe videre divinam eſſentiam omnibus modis, quibus eſt viſibilis; ergo neque illam videre ſub triplici hypoſtaſi relativa, aut cum ſuis attributis. Antec. patet, quia nullus beatus videt Deum ſub omnibus attributis partialibus clare, & diſtincte: v. gr. non videt Deum, ut productivum hominis, Leonis, equi, & ſic percurrendo per omnes creaturas poſſibiles; aliter quilibet beatus videret in Deo omnes creaturas poſſibiles, quod non admittitur. Conſequentia ſequitur, quia ſicut non eſt debita cognitio attributorum partialium, quia ea præciſa, adhuc habetur perfecta poſſeſſio ſummi boni; ita pariter nec eſt debita cognitio perſonalitatum, & attributorum totalium.

Adde ad eruditionem, non deeſſe, qui probabiliter exiſtiment, poſſe aliquem plene, & ſupernaturaliter beari viſione unius dumtaxat attributi divini, puta omnipotentiæ, vel Immenſitatis, non viſa eſſentia, puta Aſeitate, quia ſcilicet quodvis divinum attributum perfectionem infinitam vel continet, vel ſupponit. Nec deſunt, qui putent, poſſe hominem ſupernaturaliter beari per ſolam cognitionem abſtractivam, & ænigmaticam Dei, ſed indebitam, & ſuperantem reliquas, quæ viribus naturæ obtineri poſſent.

III. Objic. 1. cum Amico hic. Beatitudo eſt aſſecutio Dei, prout in ſeipſo exiſtentis, ſeu prout eſt in ſe; eſt autem in ſe Trinus, & Unus; ergo niſi attingatur etiam prout Trinus, non poterit haberi beatitudo; atque adeo ad objectum eſſentiale beatitudinis pertinent etiam Divinæ Relationes. Major probatur, quia beatitudo eſt quietativa appetitus rationalis; hic autem non quieſcit, donec clare, & diſtincte videat Deum prout eſt in ſe, Trinum, & unum; nam maneret in potentia ad ulteriorem perfectionem Dei ſubſtantialem cognoſcendam, non cognitis relationibus; Unde quieſcere non poſſet.

Confirm. quia ſi una tantum perſona in Deo eſſet, rationalis appetitus non quieſceret, viſa natura Divina abſque perſonalitate; Sicuti ſi beatitudo hominis conſiſteret in videnda Chriſti humanitate, nunquam appetitus, viſa humanitate, quieſceret, donec perſonalitatem videret; ergo a fortiori nunc beatus videns Divinam eſſentiam cupit videre ſubſiſtentias, quandoquidem altiori modo ſubſiſtit, quam ſi unam tantum haberet hypoſtaſim; & ideo majus deſiderium excitatur ad videndum hunc ineffabilem modum ſubſiſtendi.

Reſp. argumentum probare, quod debeat Deus a beatis ſecundum omnia ſua partialia Attributa videri, v. gr. ut productivus hominis, Angeli, &c. & ſic omnes creaturas de facto a beatis videri, quia aliter non videretur Deus clare, & diſtincte prout eſt in ſe. Quare diſtinguo majorem: Bea-

t tu-

titudo eſt aſſecutio Dei, prout eſt in ſe, hoc eſt non aliter ac eſt in ſe, concedo; hoc eſt clare, & diſtinctè ſecundum omnes ſuas perfectiones, nego majorem, & conſequentiam. Ad probationem majoris, nego, appetitum rationalem non quieſcere, viſo Deo, non viſis perſonis, aut attributis; eo enim tantum viſo, adhuc ſummum, & omne bonum poſſideret; Potentia autem illa ad cognoſcendam ulteriorem Dei ſubſtantialem perfectionem non ſtaret cum anxietate appetitus rationalis, a quo non tolleretur perfectum gaudium; Sicut non tollit perfectum gaudium carentia viſionis perfectioris, utpote indebitæ. Imo non tollit de facto perfectum gaudium ab animabus ſeparatis carentia actualis glorificationis proprii corporis, quæ connaturaliter ad beatitudinem conſequitur; a fortiori nullam affert moleſtiam carentia beatitudinis extenſive perfectæ, qua perſonalitates etiam, & attributa videantur; Cum talis viſio adæquata, & extenſive perfecta non ſit debita.

Ad confirmationem, Si una tantum perſona eſſet in Divinitate, adhuc haberetur beatitudo eſſentialis ex viſione ſolius naturæ Divinæ; Si vero beatitudo hominis conſiſteret in videnda Humanitate Chriſti Domini, vel ſupponimus, quod in hac hypotheſi impoſſibili Viſio talis humanitatis eſſet perfecta poſſeſſio ſummi boni, ſicuti eſt Viſio Divinitatis; & in tali caſu appetitus non eſſet anxius ex carentia viſionis terminatæ ad ſubſiſtentiam: vel id non ſupponitur, & eſt manifeſta diſparitas. Quare, ut loquitur Suarius loc. cit., ſicut perfectiones relativæ, & attributa non conſtituunt Divinam eſſentiam metaphyſice acceptam, ſed ſolum phyſice; ita cognitio relationum, & attributorum non conſtituit eſſentiam beatitudinis metaphyſice acceptam, ſed ſolum beatitudinem phyſice completam.

IV. Objic. 2. eum eodem Amico. Quanto magis quis diligitur, eo magis conſurgit deſiderium cognoſcendi omnia, quæ ſunt propria talis perſonæ, præſertim perſonalitatem, & proprietates illius; ſed videns naturam Divinam ſumme illam amaret; ergo ſumme cuperet videre modum admirabilem, quo ſubſiſtit, & ejus attributa; ergo appetitus remaneret anxius, & beatitudo non eſſet eſſentialiter perfecta, poſita viſione præciſiva ſolius eſſentiæ Divinæ.

Confirm. quia fœcunditas, & communicabilitas eſt de eſſentia Divina; ergo videns eſſentiam Divinam deberet etiam videre fœcunditatem, atque adeo perſonas: Sicut videns hominem, qua talem, debet videre animal rationale; Viſa autem fœcunditate, non poſſet beatus rationabiliter non appetere videre modum, ac terminos talis fœcunditatis; ergo non poſſet quieſcere in ſola viſione eſſentiæ præciſa a Perſonalitatibus.

Reſp. eo modo, quo beati amantes ſumme Deum deſiderant illum intenſius amare, deſiderio tamen non afferente anxietatem, nec minuente felicitatem; ita videns eſſentiam ſimili deſiderio cuperet videre perſonas, & attributa.

Ad confirm. Beatus, viſa eſſentia, videret ſolum fœcunditatem radicalem, ratione cujus exigit Deus ſe communicare ad intra, non videret tamen ipſam fœcunditatem, ſeu communicationem formalem, nec perſonas. Admitto, quod cuperet illas videre, ſed deſiderio non minuente felicitatem, quia eſſet deſiderium conditionatum, ſi ſcilicet ita Deus diſponeret: abſolute tamen beati nullatenus cupiunt a voluntate Dei in hoc diſcedere; ſicut abſolute non cupiunt viſionem perfectiorem, & amorem intenſiorem, ad quem non ſunt deſtinati.

V. Objic. 3. Si ſatis eſſet ad beatitudinem eſſentialem videre Deum, ut ens perfectiſſimum, non viſis perſonis, & attributis, ſatis etiam eſſet videre unum Dei attributum, non viſa eſſentia; cum quodvis attributum Divinum ſit ens perfectiſſimum, & bonum ſummum; Unde etiam ſequeretur, quod ſatis eſſet videre Deum ſub conceptu v. gr. Subſtantiæ; hoc autem non videtur admittendum; ergo.

Reſp. certum eſſe primo, quod, ſi Deus attingatur ſecundum prædicatum, in quo convenit cum creatura, puta ſecundum prædicatum ſubſtantiæ, ſicut videri poſſe docet Ripalda, non habeatur beatitudo, quia non habetur poſſeſſio ſummi boni formaliter. Certum videtur ſecundo, quod, ſi Deus attingatur ſecundum prædicatum aliquod, in quo diſconvenit a Creatura, non tamen evidenter apparet diſconvenire, ut eſſet prædicatum Æternitatis, Immenſitatis, &c. nec habeatur beatitudo, cum neque habeatur poſſeſſio ſummi boni formaliter, ſeu in quantum ſummi, & præſtantiſſimi: At ſi attingatur ſecundum prædicatum proprium Dei, in quo apparet Deus diſcriminari a creatura, ſeu a bono non ſummo, ut

Digitized by Google

ut eſt prædicatum Omnipotentiæ, eo ipſo attingitur Deus, ut ſummum bonum formaliter, quia ens ſummum eſt bonum ſummum; & ſic probabiliter per viſionem ſolius Omnipotentiæ habetur beatitudo eſſentialis, etiamſi non integra, nec extenſive perfecta; ab hac tamen quæſtione nos præſcindimus: Unde ad argumentum reſponderi poteſt hypothetice diſtinguo ſequelam, ſi non ſequatur ſpecialis repugnantia, concedo; ſi ſequatur, nego.

VI. Objic. ultimo, Cui debetur cognitio alicujus eſſentiæ, debetur cognitio proprietatum; ergo cum creaturæ rationali debeatur felicitas, ſeu cognitio Divinæ eſſentiæ, debetur etiam cognitio Attributorum; ergo ſine cognitione attributorum non ſtat beatitudo: Probatur hæc conſequentia, quia non ſtat beatitudo cum carentia alicujus boni debiti: hujuſmodi enim carentia eſt malum, & trahit aliqualem miſeriam incompoſſibilem cum beatitudine.

Confirm. quia Beatitudo eſt poſſeſſio Dei perfecta: atqui non eſſet perfecta, niſi eſſet extenſive perfecta, attingens omnia prædicata, ſeu attributa Dei: ergo.

Reſp. argumentum probare, quod debeatur homini etiam cognitio Trinitatis, & attributorum partialium. Quare nego univerſaliter majorem; cui enim non debetur comprehenſio objecti, nec debetur cognitio prædicatorum omnium talis objecti: atque adeo cognitio Dei poteſt eſſe poſſeſſio ſummi boni perfecta, etiamſi non ſit perfecta aut extenſive, aut intenſive quantum perfici poteſt.

Ad confirm. dico, beatitudinem debere eſſe poſſeſſionem perfectam, relate ad ſubjectum, non perfectam relate ad objectum; debet enim poſſideri ſummum bonum poſſeſſione trahente in ſubjectum omne commodum conſentaneum naturæ, & meritis illius; ſed non debet eſſe ea poſſeſſio perfecta relate ad objectum; ita ut attingatur aut extenſive, aut intenſive, quantum attingi poteſt. Quare eſto ad beatitudinem phyſice completam pertineat cognitio objecti extenſive perfecta relate ad attributa totalia; quia connaturaliter cognoſci debet objectum juxta ſuam dignitatem, quæ ſecundum quodvis ſuum prædicatum poſſet animam beare; ad beatitudinem tamen eſſentialem ea cognitio non pertinet, ſicut nec cognitio Trinitatis. Et ſane ſi Petro v. gr. habenti naturam, & merita ut quinque, unde ei debeatur viſio ut quinque, detur tamen a Deo viſio ut centum, ſed ita, ut unum tantum Dei attributum, puta Immenſitatem, non videat, procul dubio hic eſſet magis beatus, quam ſi haberet viſionem exigitam ut quinque, terminatam ad omnia attributa; ergo viſio extenſive perfecta non eſt debita, adeo ut ejus carentia miſeriam inducat; quare ſicut connaturaliter tantum ad eſſentiam conſequuntur proprietates, ita connaturaliter tantum ad viſionem Dei beatificam conſequitur viſio perſonalitatum, & attributorum.

Poſſet ulterius hic inquiri, An poſſit poſitive demonſtrari poſſibilitas formalis Beatitudinis ſupernaturalis? Utrum Beatitudinis formalis inæqualitas unice oriatur ab inæqualitate luminis gloriæ, an etiam ab inæqualitate intellectuum? An repugnet ſubſtantia ſupernaturalis, cui ſit connaturaliter debita Beatitudo per Dei intuitionem? Verum de his, aliiſque id genus plurimis abunde anno ſuperiore diſputavimus, cum de Viſione Dei.

DISPUTATIO II.

De Beatitudine Objectiva.

COincidit objectiva beatitudo cum fine ultimo actuum humanorum, qui aliquando acquiſitus, & poſſeſſus nos in æternum beat; idcirco nonnulla hic diſcutit D. Thomas 1. 2. quæſt. 1. tum de fine in genere, tum de fine ultimo in ſpecie. Et primo quidem docet, omnes humanas actiones (quæ ſcilicet per rationem, ac voluntatem fiunt, atque ex ratione deliberata procedunt) eſſe propter finem; quia operationes, quæ ab aliqua potentia procedunt, cauſantur ab illa ſecundum rationem ſui objecti; objectum autem voluntatis eſt finis, & bonum; ergo actiones humanæ ſunt propter finem, ſeu bonum. Secundo cum omnia agentia agant propter finem, qui ſit primum movens, docet Angelicus, proprium eſſe naturæ rationalis, ut tendat in finem, quaſi ſe agens, & movens; proprium vero eſſe naturarum irrationalium ad finem agi, ac duci ab alio, ſive in finem apprehenſum, ut bruta, ſive in finem non apprehenſum, ut alia, quæ cognitione carent. Tertio docet, neceſſe eſſe dari aliquem ultimum finem humanæ vitæ, qui ſit primum movens; quandoquidem ſicut in cauſis efficientibus, ſublato primo motore, ceſſaret omnis motus, & omnis ef-

fe-

Digitized by Google

fectus; ſic in cauſis intentionalibus, ſublato ultimo fine, qui ſit primum movens appetitum in ordine intentionis, ceſſaret omnis actio appetitus; quandoquidem non haberet, in quo quieſceret intentio, & ad quod actio terminaretur. Quarto voluntatem non poſſe appetere ſimul plures ultimos fines, quia ultimus finis debet ſatiare appetitum rationalem, atque adeo debet omne bonum complecti; unde dari non poteſt duplex ultimus finis. Quinto hominem quicquid appetit, appetere propter ultimum finem, tum quia illud appetit vel ſub ratione boni, & perfecti ſimpliciter; qui eſt ultimus finis; vel ſub ratione tendentis ad bonum perfectum; tum etiam quia ſicuti cauſæ ſecundæ non movent, niſi ſecundum quod moventur a primo motore, ita ſecundo appetibilia, & bona imperfecta non movent appetitum, niſi in ordine ad primum appetibile, quod eſt ultimus finis. Sexto unum, eundemque eſſe ultimum finem creaturæ rationalis, & aliarum creaturarum irrationalium, nempe Deum; differre tamen rationales ab irrationalibus quoad ejus aſſecutionem; rationales enim illum aſſequuntur cognoſcendo, & amando; irrationales vero illum aſſequuntur, in quantum participant aliquam Dei ſimilitudinem, ſecundum quod ſunt, vel vivunt, aut etiam cognoſcunt, & ſentiunt. Hæc & alia D. Thomas. Nos hic ſolum inquirimus, Primo quid, & quotuplex ſit finis, & quænam ejus cauſalitas? Secundo, Num detur, & in quonam conſiſtat Beatitudo objectiva? Tertio, Num ejus exiſtentia demonſtrari poſſit quaſi a priori ex conceptu cumuli omnium bonorum? Denique quinam ſit hominis appetitus erga hanc Beatitudinem?

QUÆSTIO I.

Quid, & quotuplex ſit finis, & quænam ejus cauſalitas?

I. Philoſophus 2. Met. 2. Finem ſumptum pro cauſa finali definit, *Quod non eſt alterius gratia, ſed cujus cauſa cætera*; ideſt quod ratione ſui appetitur, & cujus cauſa cætera appetuntur. Ex qua definitione ſequitur primo, ad rationem finis duo requiri; videlicet, & quod ſit cauſa, cur alia appetantur, & quod ipſe non appetatur propter aliud, ſed propter ſe, ideſt ratione ſuæ bonitatis, & amabilitatis, unde terminet, ac finiat motum voluntatis. Propterea Philoſophus dividens Bonum in Honeſtum, Delectabile, & Utile, dicit, Honeſtum, & Delectabile habere rationem finis, quia propter ſe appetuntur; ſecus vero Utile, quia non propter ſe, ſed propter aliud appetitur.

Sequitur 2. Fines intermedios non habere rationem cauſæ finalis ſtricte ſumptæ, puta ſi quis ſtudeat ut doctrinam aſſequatur, & per doctrinam promovere poſſit gloriam Divinam; doctrina enim, quæ eſt finis intermedius, non amatur propter ſe, ſed in ordine ad gloriam Dei, atque adeo non participat perfecte rationem finis, ſed ſolum imperfecte, quatenus propter doctrinam amatur ſtudium; & ideo D. Thomas fines intermedios vocat, Quodammodo fines.

Sequitur 3. idem poſſe eſſe Finem, & Medium, ſed diverſa intentione; puta ſi quis bonum honeſtum, aut jucundum amet ratione ſui, ut in caſu adducto doctrinam; & deinde quia utile eſt ad obtinendum aliud bonum, v. gr. gloriam Dei, referat ad illud. Sufficit enim, ut doctrina ſit amabilis ratione ſui, & ſiſtat intentionem in ea ſerie, citra conſiderationem conducentiæ ad gloriam Dei, ut habeat rationem finis preſſe dicti; quamvis per alium actum ſive realiter, ſive ratione diſtinctum inſtituatur alia ſeries, per quam ad Dei gloriam referatur.

Sequitur 4. Finem dividi in Finem Qui, ſeu Cujus gratia, & in Finem Cui. Finis Qui, ſeu Cujus gratia dicitur ille, cujus intuitu media aſſumuntur; ſicut intuitu ſanitatis ſumuntur pharmaca: Finis Cui eſt ille, in cujus commodum cedit finis Qui, v. gr. ægrotus, cui exoptatur ſanitas. Ex his autem duobus finibus partialibus integratur unus finis totalis; quandoquidem non amatur ſanitas, niſi ut conferenda ægroto.

Sequitur 5. Finem dividi etiam in finem Qui, & Quo; ſeu in finem Objectivum, & formalem: ille eſt res ipſa quæ intenditur, ut Deus dicitur Finis ultimus Qui; finis vero Quo eſt ratio, qua finis intentus applicatur fini Cui, & poſſidetur; & ideo noſtra Beatitudo formalis dicitur finis Quo.

Sequitur 6. recte etiam finem dividi in Finem Operis, & Finem Operantis; Finis Operis eſt finis, qui Operi natura ſua debetur, & ad quem ex ſe tendit; Finis Operantis eſt ille, quem ſibi præſtituit Operans per ſuam intentionem. Rurſus datur Finis principalis, & finis ſecundarius: ſic poteſt quis

quis

Digitized by Google

quis recitare Horas tum propter cultum Dei tanquam ob finem primarium, tum propter fructus Beneficii tanquam ob finem ſecundarium. Dividitur etiam Finis in naturalem, & ſupernaturalem; in totalem, & partialem; in proximum, ſeu intermedium, & ultimum: & finis ultimus ſubdividitur in finem ultimum poſitive & ſimpliciter, ut eſt Deus, ac in finem ultimum negative, qui eſt ultimus per hoc quod non referatur ad alium, non per hoc quod non mereatur referri; ut qui ſtudet ultimate propter doctrinam, non referendo illam ad Deum.

II. Circa vim cauſativam, & cauſalitatem finis dicendum primo, Vim cauſativam, ſeu rationem cauſandi in fine eſſe bonitatem cognitam. Ratio eſt, quia finis eſt objectum voluntatis, voluntas autem non movetur ad proſequendum objectum niſi ex bonitate illius cognita; ita tamen ut cognitio ſit ſolum conditio, non ratio formalis cauſandi; ut approximatio in igne eſt ſolum conditio, non ratio formalis comburendi. Et ratio eſt, quia ſolum bonum eſt, quod omnia appetunt; cognitio autem boni non venit in quantum bona in ordine ad movendam voluntatem ad amorem, & ideo eſt ſolum conditio.

III. Dicendum 2. Cauſalitatem finis eſſe realem, & indiſtinctam a cauſalitate cauſæ efficientis ortam ex bono alliciente voluntatem. Et ſane quod cauſalitas finis ſit realis, conſtat, quia terminatur ad effectum realem. Quod vero ſit indiſtincta a cauſalitate efficientis, probatur, quia nulla poteſt alia cauſalitas aſſignari. Nec repugnat eandem cauſalitatem eſſe diverſarum cauſarum; ut patet in cauſalitate Ideæ, quæ eſt ſimul cauſalitas efficientis; ſiquidem eadem cauſalitas, qua ponitur Artefactum, prout eſt ab Artifice, dicitur eſſe cauſalitas efficientis, & prout eſt ab Idea dirigente Artificem ad Artefactum, dicitur eſſe cauſalitas Ideæ; Et eodem modo cauſalitas, quæ prout eſt a voluntate, dicitur eſſe cauſalitas efficientis, prout eſt a bono ſeu fine alliciente voluntatem ad ſui proſecutionem, dicitur eſſe cauſalitas finis, quæ dicitur Motio metaphorica, non quia non ſit cauſalitas realis, ſed quia non eſt cauſalitas propria cæterarum cauſarum.

IV. Neque dicas primo, idcirco cauſalitatem Ideæ reduci ad cauſalitatem efficientis, quia cauſa Idealis reducitur ad cauſam efficientem, nec conſtituit diverſum genus cauſandi; at cauſa finalis conſtituit diverſum genus cauſandi a cauſa efficiente; ergo cauſalitas cauſæ finalis non poteſt eſſe indiſtincta a cauſalitate efficientis.

Nam contra eſt, quia poterant Philoſophi velle, quod Idea conſtitueret quintum genus cauſarum, & poterant etiam velle, quod ſicut idea reducitur ad genus cauſæ efficientis, ita reduceretur cauſa finalis: unde ſolum daretur triplex genus cauſarum, videlicet cauſæ materialis, formalis, & efficientis. Conſulto tamen cauſam Idealem reduxerunt ad genus cauſæ efficientis, non vero cauſam finalem, ob majorem diverſitatem, quam habet in cauſando finis ab efficiente, quam Idea: tum quia cauſa finalis cauſat movendo voluntatem ad effectum, cauſa vero Idealis dirigendo intellectum ad opus efficiendum; atque adeo Idea requirit tantum operationem intellectus, finis vero operationem voluntatis ſimul, & intellectus; cum non poſſit operatio voluntatis conſiſtere ſine prævia operatione intellectus; tum etiam quia Idea non poteſt idealiter effectum cauſare, niſi actu influat in illum; ſeu niſi actu agens intellectuale ab Idea dirigatur, aſpiciendo ad illam, ut inſtar illius opus efformet; contra vero cauſa finalis poteſt effectum producere, etiamſi non actu influat, ſeu quamvis Agens intellectuale actu non moveatur a Fine, dummodo fuerit a Fine ante præmotum.

Neque dicas 2. Finem non eſſe cauſam realem; ergo ejus cauſalitas non poteſt eſſe realis, & indiſtincta a cauſalitate efficientis. Antecedens probatur, quia finis habet tantum eſſe intentionale in intellectu; ergo non eſt cauſa realis.

Confirm. quia ſæpe cauſa finalis eſt aliquid impoſſibile, ut quando deſideratur impoſſibile apprehenſum ut poſſibile, v. g. dum damnati cupiunt Deum non exiſtere; implicat autem quod impoſſibile cauſet effectum realem; ergo.

Reſp. enim nego antecedens. Ad probationem, nego conſequentiam. Finis cauſat effectus reales, quatenus ratione ſuæ bonitatis intentionaliter exiſtentis movet voluntatem ad ſui aſſecutionem, cum non poſſit voluntas ferri niſi in præcognitum; quare finis intentionaliter exiſtens ita allicit voluntatem, ut cognitio ſit mera conditio, & bonitas ipſa finis cauſet effectus reales, qui a voluntate ab eo allecta ponuntur: Quicquid ſit, an etiam cum voluntate effective concurrat ipſa cognitio ad actus voluntatis; quod communius negant cum D. Tho., Scoto, Suar. apud Amicum

hic diſp. 4. ſect. 5. contra Greg. Hervæum, & alios.

Ad confirm. diſtinguo minorem: implicat, quod impoſſibile cognitum ut impoſſibile, atque adeo ut malum, moveat ad ſui amorem, & cauſet effectus reales, concedo; impoſſibile apprehenſum ut poſſibile, atque adeo ut bonum, nego minorem, & conſequentiam: reſpectu enim voluntatis perinde ſe habet bonitas apprehenſa ad illam movendam, ſive talis bonitas ſit vera, & realis, ſive impoſſibilis, & apparens.

V. Dubitatur hic primo, Utri potius ratio finis conveniat, Fini Cui ne, an Fini Qui? negant aliqui, Finem Qui habere ſtrictam rationem finis, quia amatur in ordine ad alium, nempe in ordine ad finem Cui, ut amantur media in ordine ad finem. Alii vero putant, ſolum Finem Qui habere rationem finis; aliter dum homo amat ſibi Beatitudinem, ipſe eſſet ſibi finis ultimus, non Beatitudo, ſeu Deus, quia amaret Deum ut finem Qui, ſeipſum ut finem Cui. Communiter tamen Doctores apud Amicum docent, utrique fini competere ſtrictam rationem finis; quandoquidem uterque intenditur per modum unius integri finis; nam Medicus v. gr. non intendit ſolam formam ſanitatis, aut ſolum ſubjectum, nempe ægrotum, ſed intendit formam ſanitatis in ægroto, atque adeo uterque finis voluntatem movet. Quamvis autem finis Cui ſit magis ultimatus, (cum finis Qui in ordine ad ipſum intendatur) immo etiam eminentiorem habeat vim in movendo voluntatem; nihilominus dicendum, rationem finis principalius competere Fini Qui, quam fini Cui: Et ratio eſt, quia nomen finis convenit ei, quod terminat inquiſitionem voluntatis; hæc autem non inquirit ſubjectum, ſeu finem Cui, quem jam poſſidet, ſed finem Qui; quod ex eo patet, quia voluntas, ſolum obtento fine Qui, quieſcit; Contra vero obtento fine Cui adhuc eſt in motu; nam ſemper v. gr. conquiruntur media, & pharmaca, donec ſanitas obtineatur Amico.

VI. Neque obſtat primo ratio adducta pro prima ſententia, quod ſcilicet finis Qui ametur in ordine ad finem Cui, ut media ad finem. Nam finis Qui amatur in ordine ad finem Cui, ut perfectio illius, & ideo eo obtento ceſſat motus in appetitu, & in fine Qui habetur vera ratio finis: Contra vero media appetuntur in ordine ad finem tanquam ratio aſſequendi finem, & ideo non terminant motum appetitus, nec habent rationem finis.

Neque obſtat ſecundo ratio pro ſecunda ſententia, quod ſcilicet homo amans Beatitudinem eſſet ſibi ſuus ultimus finis: Eſſet enim ſibi ſuus ultimus finis Cui, non Qui; non eſt autem contra rationem ultimi finis Qui, nempe Dei, quod ametur propter Creaturam, tanquam propter finem Cui, & tanquam bonum, & perfectivum ipſius; ſed ſolum eſt contra rationem finis ultimi Qui, quod ametur propter Creaturam tanquam propter finem Qui; nam ſic amaretur tanquam medium ad obtinendum bonum perfectius, quod repugnat ultimo fini.

Adde, quod licet Creatura amet Deum ſibi tanquam propter finem Cui, non per hoc Deus ordinatur ad Creaturam tanquam ad finem Cui, per intrinſecum ordinem Dei ad Creaturam, ſed per ordinem Creaturæ ad Deum: Sicuti Deus per ſuam Omnipotentiam dicitur ordinari ad Creaturas poſſibiles, non per ordinem intrinſecum Omnipotentiæ ad Creaturas poſſibiles, ſed per ordinem iſtarum ad Omnipotentiam, a qua eſſentialiter dependent. Quemadmodum autem Creaturæ pendent in eſſe a Deo ut Omnipotente, ita in perfici pendent a Deo ut Summo Bono, atque adeo ut ultimo fine; & ideo Creatura reſpicit Deum non ſolum ut finem Qui perfectivum ipſius Creaturæ, ſed etiam ut finem Cui, non quem perficiat, ſed cujus perfectionem manifeſtet: etenim Creatura comparatur ad Deum ut medium manifeſtativum bonitatis, & gloriæ Divinæ; unde Proverb. 16. dicitur: *Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus.*

VII. Hinc fit perſpicuum adverſus Hæreticos, bene poſſe Deum amari amore concupiſcentiæ, & ſperari ipſum tanquam ſummum Bonum nobis, & poſſe nos intuitu talis mercedis operari, ut videre eſt in expoſitione theſium decimæ, ac decimæ tertiæ ab Alex. VIII. confixarum; cum hoc non importet ordinem intrinſecum Dei ad Creaturas, ſed Creaturarum ad Deum, a quo dumtaxat iſtæ poſſunt complete perfici, ac ſatiari, & hoc ipſum ad manifeſtationem Divinæ gloriæ conducat. Unde ita Deus eſt finis ultimus Qui, & creatura finis ultimus Cui Deus appetitur, ut hoc ipſum quod eſt Deum perficere Creaturam, ultimate ad Deum, & ad ejus gloriam reflexe tanquam in finem Cui referatur per amorem amicitiæ. Quare ita ſe habet amor

con-

concupiſcentiæ terminatus ad Deum ad amorem amicitiæ, ſicut ſe habet attritio ad contritionem. Dicimus autem communiter adverſus Hæreticos, (ut videre eſt in expoſitione Theſis 15. ab eodem Pontifice profligatæ) Attritionem, qua odio habemus culpam propter pœnas, eſſe honeſtam, quamvis tali actu magis odio habeamus pœnas, quam culpam; Nam propter quod unumquodque tale, & illud magis; quia cum hoc actu minus perfecto, quo culpam propter pœnas odio habemus, & conſequenter plus pœnas odio habemus, quam culpam, bene poteſt conſiſtere actus perfectior contritionis, quo magis odio habemus culpam, quam pœnas. Similiter dum Deum amamus nobis amore concupiſcentiæ, non inordinate, ſed honeſte illum amamus; quia quamvis hoc actu magis amemus noſmetipſos, quam Deum, (finis enim Qui amatur propter finem Cui, & propter quod unumquodque tale, & illud magis) nihilominus cum tali actu minus perfecto cohærere poteſt actus perfectior amicitiæ, amando Deum propter ſeipſum, & ordinando ultimate noſtram ipſam Beatitudinem ad gloriam Dei; quinimo perfectius amatur Deus utroque actu concupiſcentiæ ſimul, & amicitiæ, quam ſolo actu amicitiæ, & ideo uterque actus competit Beatis.

Et ratio ulterior eſt, quia ſicut in peccato duplex datur malitia, & odibilitas, altera quia eſt offenſa Dei, altera quia eſt inductivum pœnarum, & nos honeſte poſſumus odiſſe peccatum propter ſecundam odibilitatem præſcindendo a prima, quia præſcindentium non eſt mendacium in actibus intellectus, nec malitia in actibus voluntatis: ita in Deo duplex attendi poteſt amabilitas, altera ratione ſui, altera quia bonum noſtrum eſt, & noſtra beatitudo; unde pariter honeſte poſſumus illum amare amore concupiſcentiæ ob ſecundam amabilitatem, præſcindendo a prima. Quod ſi amori concupiſcentiæ connectatur deinde amor amicitiæ, habetur amor perfectior attingens Deum ſub utraque amabilitate; ſicuti ſi attritioni annectatur contritio, habetur dolor perfectior odio habens culpam ob utramque ejus odibilitatem. Quia tamen Beati in Deo clare attingunt utramque hanc amabilitatem, ideo eodem ſimul actu, qui utramque formalitatem contineat, concupiſcentiæ, & amicitiæ Deum proſequuntur. Unde fit, amorem concupiſcentiæ in Beatis nec poſitivam imperfectionem dicere, nec negativam, ſed ſolum præciſivam, cum non excludat actum perfectiorem amicitiæ, ſed ab eo in ſua ratione formali præſcindat; quod pariter dicendum, ſi quis eodem actu, qui ſimul attritionis, & contritionis eſſet, utramque peccati odibilitatem deteſtaretur. Quare amor Dei propter Creaturas tunc eſſet inordinatus, quando Deus amaretur propter Creaturas ut medium ad finem præſtantiorem, ordinando Deum ad Creaturas tanquam ad finem Qui; non vero quando Deus amatur propter Creaturas, ut finis Qui ad finem Cui: quamvis tali actu magis amaretur Creatura, quam Deus, eo pacto quo actu attritionis magis odio habetur pœna, quam culpa.

VIII. Dubitatur 2. An poſſit idem eſſe finis Qui, & finis Cui? Ad quod dicendum, hos fines debere ſaltem ratione diſtingui. Ratio eſt, quia amor natura ſua tendens in finem Qui qua talem, proſequitur tale bonum in ordine ad aliud, videlicet ad finem Cui; ordinat enim finem Qui ad finem Cui: ergo ſupponit cognitionem comparativam unius cum alio, atque adeo aliquam diſtinctionem præſupponit, ſaltem rationis.

Confirm. quia finis Cui ita movet voluntatem ad amorem ratione ſui, ut ex tali amore conſurgat amor finis Qui; ergo non poterit idem eſſe finis Cui, & Qui; aliter amor finis Qui eſſet repetitio amoris antecedenter terminati ad eundem finem Cui.

Dices, Poſſumus Deo amare ſuam Æternitatem, Omnipotentiam, ac reliqua attributa; cum autem Deus cum ſuis Attributis identificetur, idem erit finis Qui, & Cui.

Reſp. Ut quis Deo amet ſua Attributa, debet præſupponere aliquam diſtinctionem rationis, ſaltem ſecundum explicitum, & implicitum, inter Deum & Attributa; aliter non poſſet Deus induere rationem finis Cui, & Attributa rationem finis Qui, ut oſtendimus. Hinc quia Deus perfectiſſime ſeipſum cognoſcit, quin poſſit ullatenus Deus a ſuis attributis diſtingui, ne ratione quidem relate ad intellectum Divinum, ideo non poteſt ſibi velle ſua Attributa, ita ut habeatur vera ratio finis Cui, & finis Qui, comparando unum alteri; ſed ſolum poteſt Deus de ſuis Attributis gaudere, & habere complacentiam, non vero ea ſibi amare.

IX. Dubitatur ultimo, Num in finibus dari poſſit proceſſus in infinitum, ſaltem ſi

Digitized by Google

ſint per accidens ſubordinati ex arbitrio creaturæ; v. gr. ſi quis velit ambulationem propter ſanitatem, hanc ut ſtudeat, ſtudium propter Doctrinam, & ſic in infinitum: Sicut in cauſis efficientibus per accidens ſubordinatis eſt abire in infinitum, in ſententia admittentium poſſibilitatem infiniti Categorematici, & Seriei generationum ab æterno.

Reſp. cum Philoſ. 2. Met. 12. & 1. Eth. 2. hujuſmodi proceſſum in finibus repugnare. Ratio eſt, quia in tali caſu omnes fines eſſent fines intermedii, atque adeo haberent rationem medii, non finis ſtricte dicti; atqui citra finem ſtricte dictum voluntas moveri non poteſt ad amorem mediorum; ergo non poteſt dari proceſſus in infinitum in cauſis finalibus, etiamſi per accidens ſubordinatis. Probatur minor, quia abſque fine ſtricte dicto, qui ſit primum movens voluntatem ad amorem, non poteſt amari medium ut medium, quandoquidem omnis electio medii ſupponit intentionem finis; ergo abſque fine ſtricte dicto nullus dari poſſet amor erga illa infinita media, ſeu fines intermedios: Sicut nullus poteſt dari motus intentionalis, ſeu diſcurſus, quin dentur prima principia, unde motus incipiat.

X. Confirm. quia in cauſis efficientibus debet dari Primum movens; ergo etiam in cauſis finalibus. Conſequentia ſequitur vi paritatis. Antecedens demonſtratur adverſus Atheos, quia vel Atheus fingeret proceſſum in infinitum ſine Primo Motore in cauſis per ſe ſubordinatis, ita ut v. gr. effectus, qui nunc producitur, non poſſit eſſe abſque influxu ſuæ cauſæ immediatæ, neque hæc cauſa ſine influxu alterius, a qua eſſentialiter etiam dependeat, & ſic in infinitum; & hoc cenſetur ab omnibus inopinabile; unde nemo ſomniavit proceſſum in infinitum in cauſis per ſe ſubordinatis, ita ut non poſſit aliquis effectus eſſe ſine actuali influxu infinitarum cauſarum eſſentialiter ſubordinatarum: Vel fingit Atheus proceſſum in infinitum in cauſis per accidens ſubordinatis, ita ſcilicet ut non requiratur eſſentialiter influxus iſte infinitarum cauſarum, ſed influant per accidens; & jam dari debet cauſa Prima, ſeu Primus Motor, qui diſponat ad ſui arbitrium iſta infinitas cauſas per accidens: poſita autem cauſa prima, neceſſario ſequitur, quod immediate in omnes & ſingulos effectus influat; ergo non poteſt dari in cauſis efficientibus proceſſus in infinitum abſque Prima Cauſa Efficiente. Hinc retorquetur paritas adducta ab Adverſariis putantibus, quod ſicut poteſt dari proceſſus in infinitum in cauſis per accidens ſubordinatis, juxta ſententiam admittentium poſſibilem eſſe ſeriem generationum ab æterno; ita dari poſſit in finibus; tranſmiſſo enim antecedente, ſequitur conſequentia oppoſita. Nam etiam dato proceſſu in infinitum in efficientibus per accidens ſubordinatis, adhuc dari debet Cauſa Prima, quæ collectionem illarum infinitarum cauſarum per accidens ad ſui arbitrium diſponat, & cum quibus immediate influat: unde etiam data illa ſerie cauſarum adhuc dari debet Primum Movens efficienter; ergo etiam in finibus dari debet Primum Movens intentionaliter, ſeu Ultimus finis.

QUÆSTIO II.

Num detur, & in quonam conſiſtat beatitudo objectiva creaturæ rationalis?

I. NOmine objectivæ Beatitudinis venit apud omnes Bonum illud ita ſufficiens explere appetitum hominis, ut eo dumtaxat poſſeſſo, hic plene ſit contentus propter ipſam boni ſufficientiam; unde fit, hujuſmodi bonum debere eſſe permanens, ſtabile, & continens omnia bona a nobis deſiderabilia, aptum conſtituere ſtatum omnium bonorum aggregatione perfectum. Hinc Aug. lib. 13. de Trin. cap. 4. dicit: *Beatus eſt, qui habet omnia, quæ vult, & nihil male vult*; niſi enim habeat omnia, quæ naturali, & rationali appetitu deſiderat, contentus eſſe non poteſt. Non debet tamen aliquid male velle, eo quod malitia voluntatis impediat potius, quam promoveat beatitudinem. His poſitis

II. Dico 1. Datur ultimus finis, & beatitudo objectiva creaturæ rationalis.

Concluſio eſt fide certiſſima, & prob. 1. ex omnium etiam Gentilium Philoſophorum conſenſu, qui quamvis erraverint in ea conſtituenda; Alii enim in divitiis beatitudinem repoſuerunt, Alii in voluptatibus, in honoribus, in fama, & gloria, in internis, & externis animi bonis: omnes tamen conveniebant, dari ultimum finem, quo appetitus expleatur. Secundo ratione, quia omnes naturaliter beatitudinem appetunt: naturalis autem appetitus fruſtraneus eſſe

eſſe non poteſt; ergo dari debet beatitudo, quæ naturaliter appetitur, & quæ ſine objectiva beatitudine dari non poteſt.

Confirm. quia quælibet res habet ſuum finem, ad quem ex inclinatione naturæ tendit ſuis operationibus; ergo etiam creatura rationalis qua talis habere debet ſuum finem, ad quem naturæ ductu dirigatur per ſuas operationes a ratione directas, & quo obtento, quieſcat. Alioquin deterioris conditionis eſſet creatura rationalis, quam reliquæ res creatæ; ea quippe careret ſuo ultimo fine, qui eſt ſumma rei perfectio, in qua tanquam in optimo requieſcit: ergo datur ultimus finis creaturæ rationalis.

III. Quæritur hic, An poſſit homo libera ſua operatione conſtituere ſibi plures fines ultimos ſimpliciter? Et communiter cum D. Thom. 1. 2. qu. 1. art. 5. negant. Nam finis ſimpliciter ultimus explere debet totaliter appetitum rationalem, ita ut nihil amplius appetendum ſuperſit; aliter non eſſet ſimpliciter ultimus, & beatitudo objectiva ſatians; atqui hoc ipſo quod fines ſunt plures, eo ipſo nullus illorum explere poteſt, & ſatiare appetitum; quandoquidem, uno obtento, adhuc remaneret appetitus ad alios; ergo &c. Quare quamvis peccans vellet plures habere fines ultimos, nempe Deum, & Creaturam, ſeu bonum delectabile prohibitum; creatura tamen erit peccatori finis ultimus ſolum negative, quatenus non ordinaret illam ad Deum, immo Divino beneplacito, & amicitiæ illam præferret; non tamen erit finis ultimus ſimpliciter.

IV. Difficultas fuit apud Gentiles Philoſophos, in quonam conſiſteret finis ultimus hominis? Celeberrima opinio apud Philoſophum 1. Eth. 4. & D. Thom. 1. 2. quæſt. 2. docebat, conſiſtere in bono aliquo creato complectente omnia bona animi, corporis, & fortunæ; & ratio iſtorum Philoſophorum erat, quia beatitudo debet miſeriam omnem excludere; ſi autem deſint hæc omnia bona, adeſt miſeria; ergo in eorum complexo felicitas conſiſtit. Neque enim putabant, conſiſtere poſſe in bono Increato, cum natura non videatur capax aſſequendi tantum bonum. Catholici tamen omnes, & Theologi oppoſitum ſentiunt.

V. Dico itaque 2. Hominis objectiva beatitudo nullatenus in bono creato, aut bonorum creatorum complexo conſiſtere poteſt, ſed unice in Deo Opt. Max., cumulo omnium bonorum.

Prob. In eo dumtaxat conſiſtit beatitudo objectiva hominis, quo obtento, perfecte expletur ejus appetitus; hujuſmodi autem eſt ſolus Deus; ergo. Major conſtat ex definitione beatitudinis, quæ eſt bonum quietans, & ſatians. Minor probatur; in ejus dumtaxat boni aſſecutione, & perfecta poſſeſſione quieſcit humanus appetitus, quod omne omnino bonum includit; hujuſmodi eſt ſolus Deus; ergo. Probatur Major: Illud dumtaxat bonum ſatiat appetitum; quod poſſeſſum non relinquit illum cum ulteriori tendentia ad poſſeſſionem alterius boni; ſed niſi bonum poſſeſſum contineat omne bonum, eo ipſo relinquit appetitum cum tendentia ad poſſeſſionem alterius boni: ergo bonum quietans appetitum debet omne bonum includere. Hinc Aug. 1. lib. de Conf. cap. 1. *Facti ſumus ad te, & inquietum eſt cor noſtrum, donec requieſcat in te*; & Pſ. 102. dicitur de ſolo Deo; *Qui replet in bonis deſiderium tuum*.

VI. Neque dicas, humanum appetitum, utpote finitum, expleri adæquate poſſe ſolum a bono finito: pugnat enim ſubjectum eſſe finitum, & ejus capacitatem eſſe infinitam. Quod confirmatur, quia aliter neque poſſet ſatiari bono infinito poſſeſſo per actum finitum; quandoquidem etiam maneret in potentia ad actum perfectiorem.

Nam contra eſt, quia quamvis humanus appetitus ſit entitative, & ſubjective finitus, eſt tamen infinitus objective: ſicut cognitio Dei eſt finita entitative, ſed terminative infinita; & potentia intellectiva, quæ eſt finita, poteſt ſe extendere ad attingenda bona infinita. Quare poterit appetitus entitative finitus ferri natura ſua in bonum infinitum, cujus dumtaxat poſſeſſione expleatur. Nec habetur ulla improportio inter hujuſmodi potentiam appetitivam finitam, & terminum infinitum; tum quia talis terminus non poſſidetur niſi actu finito ad illum terminato; tum etiam quia proportio potentiæ, vel actus cum ſuo objecto non debet eſſe proportio æqualitatis, & entitativa, ſed adaptationis in ratione perfectibilis, etiam perfectivi, ſicut punctum dicitur habere proportionem cum linea abſque ulla æqualitate.

Ad confirm. nego ſequelam: nam manere in potentia ad actum perfectiorem non tollit quietem, & ſatietatem; quia non eſt manere in potentia ad objectum perfectius, ſeu ad aliud bonum poſſidendum, cum eadem omnino bonitas objectiva ab omnibus bea-

Digitized by Google

beatis inæqualiter poſſideatur poſseſſione quo ad ſpeciem perfecta, ratione objecti ſummæ boni, & ratione modi tendendi conſentanei naturæ, & meritis uniuſcujuſque.

Neque replices, beatitudinem haberi non poſse abſque poſseſſione bonorum, quæ non ſolum animum, ſed etiam corpus beent, & perficiant; ergo etiam per poſseſſionem divitiarum, honorum, & bonorum externorum ea conſtitui, & compleri debet: Et ratio eſt, quia horum indigentia fert miſeriam corporis, incompoſſibilem cum animi felicitate.

Nam contra eſt, quia poſſidens Deum hæc omnia virtualiter poſſidet; cum ea omnia in bono Increato eminenter contineantur. Concedo equidem, ad beatitudinem phyſice completam, & integram pertinere etiam corporis beatitudinem; cum beatitudo ſit ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus; quare ſicut corpus integrat hominem, ita beatitudo corporis integrare debet hominis beatitudinem; At ad beatitudinem eſsentialem ſatis eſt mera conjunctio cum ſummo bono, ejuſque poſseſsio, ex qua derivet, tamquam proprietas conſequens, beatitudo corporis.

Neque urgeas, quod corpus integret hominem eſsentialiter; ergo beatitudo corporis debet pariter eſsentialiter pertinere ad hominis beatitudinem.

Negatur enim conſequentia: & diſparitas eſt, quia corpus convenit cum anima in ratione partis eſſentialis ad conſtituendum compoſitum phyſicum; contra vero beatitudo objectiva corporis (videlicet bona externa, & ſenſibilia) non conveniunt cum beatitudine objectiva animæ, nempe cum Deo in ordine ad conſtituendum unum objectum beatificum: quia beatificum objectum proprie dicitur reſpectu appetitus rationalis, qua talis; aliter, ut recte infert Philoſophus primo Eth. 9. etiam reſpectu brutorum daretur objectum beatificum.

VII. Ex dictis ſummatim colligitur, quod fuſe Philoſophus 1. Eth. 5. & D. Thom. hic docent de beatitudine objectiva; Et primo quidem non poſſe eam conſiſtere in divitiis; quia beatitudo expetitur propter ſe; divitiæ vero propter alia, videlicet ut ſubveniatur humanis defectibus, v. g. famis, nuditatis &c. Secundo nec poſſe in honoribus conſiſtere; quia beatitudo debet eſſe in beato, & ſub ejus dominio; honor autem eſt in honorante, non in honorato, & eſt in dominio honorantis; ita ut poſſit facile auferre illum ab honorato. Præterquam quod honor deſideratur ſolum in ſignum excellentiæ; beatitudo autem eſt ipſa maxima excellentia naturæ rationalis, propter quam eſt honorabilis. Tertio non conſiſtit in potentia, ſeu poteſtate; nam poſſumus uti potentia tam recte, quam male; & ipſa in rectum uſum ordinatur; At beatitudine non poſſumus male uti, & ipſa, cum ſit ultimus finis, non ordinatur ad aliud. Quarto nec poteſt in fama, & gloria humana conſiſtere. Fama enim ex Aug. eſt *Clara alicujus notitia cum laude*. melius autem eſt habere bonum, propter quod natura humana eſt glorificabilis, & laudabilis, quam habere laudem; ergo non poteſt beatitudo in hujuſmodi laude, fama, & gloria conſiſtere, ut diximus de honore. Adde, beatitudinem in hominibus malis dari non poſſe, nec conjungi cum malitia peccati; famam autem, honores, divitias, & poteſtatem, atque alia bona ſenſibilia eſſe poſſe in malis hominibus, certum eſt.

Denique non poteſt in bonis corporis conſiſtere, puta in ſanitate, robore &c. quia corpus ordinatur ad animam, ſicut inſtrumentum ad ſuum motorem, habetque pro fine animam; ergo bona corporis ordinari etiam debent ad bonum, & felicitatem animæ. Hinc nec poteſt conſiſtere in ipſa vita animæ in actu primo, aut in unione animæ ad corpus; quia hæc etiam ordinatur ad vitam in actu ſecundo, hoc eſt ad operationes animæ præſtantiſſimas intelligendi, & volendi. Nec poteſt in ulla operatione ſenſitiva, nec in voluptate corporea conſiſtere, quia anima per hujuſmodi operationes poteſt bonum dumtaxat ſenſibile poſſidere; beatitudo vero conſiſtit in poſſeſſione cumuli omnium bonorum. Neque demum conſiſtere poteſt in cumulo omnium bonorum creatorum; tum quia iſtorum plurima ſunt incompoſſibilia: atque adeo non poteſt ab iis animus ſatiari; tum etiam quia talis cumulus imperfectus eſt, utpote cumulus imperfectorum, atque adeo excludit perfectionem, ac bonum non chimæricum extra illum cumulum, nempe bonum Increatum; in quo unice noſtra beatitudo conſiſtit.

QUÆ-

QUÆSTIO III.

Num poſſit quaſi in priori demonſtrari exiſtentia beatitudinis objectiva ex conceptu cumuli omnium bonorum?

I. Valde glorioſum Numini arbitror oſtendere, quomodo ſua ſe luce prodat inquirenti ipſum: propterea non pigeat paucis hic recolere quæ hac de re in prima parte conficere conati ſumus. Quæritur itaque, an poſſit adverſus Atheos exiſtentia beatitudinis objectivę etiam quaſi a priori demonſtrari ex ipſo conceptu entis puri, & optimi cumuli omnium bonorum, includentis omnem perfectionem, excludentis omnem defectum.

Cenſeo equidem, demonſtrari poſſe. Ita Perez, Eſparza, & alii Recentiores ex D. Anſelmo apud Arriagam diſp. 1. de Deo ſect. 2. Demonſtratio hæc ex primis, & notiſſimis ſic procedit. Si demonſtraretur poſſibilitas entis puri, & optimi, includentis omne bonum, ſeu omnem perfectionem, eo ipſo demonſtraretur quaſi a priori ejus exiſtentia; ſed de facto demonſtratur entis optimi poſſibilitas; ergo demonſtratur etiam quaſi a priori ejus exiſtentia: Major admittitur, nam cum inter perfectiones potiſſima ſit exiſtentia, eo ipſo, quod ens purum includens omnes perfectiones eſſet poſſibile, deberet etiam hanc perfectionem includere, atque adeo deberet neceſſario exiſtere; unde demonſtrata ejus poſſibilitate, demonſtratur pariter exiſtentia; non quidem rigoroſe a priori, quia exiſtentia non deſcendit a poſſibilitate cumuli omnium perfectionum, tanquam ejus proprietas, ſed tanquam una ex perfectionibus in eo cumulo formaliter, & implicite incluſa; & ideo demonſtratio dicitur eſſe quaſi a priori, non vero rigoroſe a priori, ſeu per cauſam.

Minor itaque, quod ſcilicet ens optimum non ſit chimæra, ſic demonſtratur: Nulla chimæra eſt ens purum, & optimum; ergo ens optimum non eſt chimera: conſequentia eſt evidens; nam ex regula ſummuliſtica, propoſitio negativa univerſalis convertitur ſimpliciter, v. g. ſi nullus lapis eſt homo, tenet evidenter illatio; ergo nullus homo eſt lapis: quare ſi nulla chimera pro ſtatu exercito eſt ens optimum, tenet evidenter illatio; ergo quod eſt ens optimum, pro ſtatu exercito, non eſt chimæra. Antecedens autem videtur perſpicuum, quod ſcilicet nulla chimæra ſit ens optimum pro ſtatu exercito; ſi enim nulla chimæra eſt bonum, prout bonum convertitur cum ente reali, a fortiori nulla chimæra eſt ſummum, & purum bonum, ſeu optimum; evidens enim eſt, quod non poſſit eſſe ſumme tale, quod non eſt tale, v. g. ſumme ſapiens, ac lucidum, quod non eſt ſapiens, aut lucidum.

II. Confirm. 1. Nulla chimæra, ſi ponatur exercite, excludit quodcumque malum, & quamcunque imperfectionem; (cum non poſſit excludere ſe ipſam, quæ eſt aliquod malum, & imperfectio) ergo ex eadem regula ſummuliſtica illud ens, quod ſi ponatur exercite, excludit ſimpliciter quodcumque malum, & quemcumque defectum, ſeu ens optimum, non eſt chimæra.

Confirm. 2. a contrario. Quia nullum ens poſſibile, ſi ponatur exercite, excludit omne bonum, cum non excludat ſeipſum, quod eſt aliquod bonum; ideo tenet illatio; ergo id, quod ſi ponatur exercite, excludit omne bonum, non eſt poſſibile; ergo pariter quia nulla chimæra, ſi ponatur exercite, excludit quodcumque malum, cum non excludat ſe ipſam, quæ eſt aliquod malum, tenebit illatio; ergo illud ens, quod ſi ponatur exercite excludit quodcumque malum, & quemcunque defectum, nempe Deus, non eſt chimæra.

Neque dicas induendo perſonam Athei, quod ens optimum, ſi poneretur a parte rei, & pro ſtatu exercito, eſſet, & non eſſet optimum; excluderet, & non excluderet omne malum, & omnem defectum, ac proinde eſt chimæra, non ſecus ac creatura optima excludens omnem defectum.

Nam contra eſt, quia quamvis verum ſit, quod creatura optima, ſi poneretur exercite, excluderet, & non excluderet omnem defectum, ut mox oſtendemus; at id dici non poteſt de Ente optimo: evidens enim eſt, quod nulla chimæra ſit ens illud optimum, quod ſi poneretur a parte rei, excluderet tantum omnem defectum, & contradictionem, quin excluderet, & non excluderet; ergo ex illa regula ſummuliſtica ens illud optimum, quod ſi ponatur exercite, excludit tantum omnem contradictionem, & defectum, non eſt chimæra.

III. Demonſtratio autem a priori ejuſdem antecedentis, quod ſcilicet nulla chimæra ſit ens purum, & optimum, ſic apertius procedit. Chimæra idem eſt, ac contradictio, ſeu eſſe, & non eſſe; ergo id, quod ſi

ſi exercite exiſtat, non involvit eſſe, & non eſſe, evidens eſt, quod non ſit chimæra; atqui evidens pariter eſt, quod ens purum, ſeu ens, quod eſt tantum ens excludens omne non eſſe, ſeu quaſcumque imperfectiones ex conceptu ſuo, ſi exiſtat exercite prout concipitur, non involvat eſſe, & non eſſe; ergo evidens eſt, quod ens purum, & optimum, ſi exiſtat, prout concipitur, non involvat exercite contradictionem, atque adeo non ſit chimæra; ſicut enim lux, quæ eſt pura lux, & non involvit tenebras, ſi exiſtat, prout concipitur, evidens eſt, quod ſit pura lux, & non includat tenebras; ita ens, quod eſt purum ens, ſi exiſtat, prout concipitur, evidens eſt, quod non includat eſſe, & non eſſe, atque adeo non ſit chimæra.

Neque replices importune, verum eſſe, quod ſi ens purum exiſtat exercite, prout concipitur, non involvat eſſe, & non eſſe, nec ſit chimæra; ſed quomodo adverſus Atheum demonſtrabitur, quod hujuſmodi ens purum exiſtere poſſit exercite prout concipitur? Nam contra eſt, quia demonſtravimus jam in primo ſyllogiſmo, quod ſi demonſtretur, ens purum non eſſe chimæram, demonſtretur etiam, quod exiſtat; quod autem ens purum non ſit chimæra, evidenter demonſtratur ex hoc, quod ſi exiſtat exercite prout concipitur, non involvat eſſe, & non eſſe, ſeu contradictionem; ergo evidenter demonſtratur non ſolum, quod poſſit exiſtere prout concipitur, ſed etiam quod de facto exiſtat.

IV. Objic. 1. Si demonſtratio adducta eſſet efficax, & concluderet poſſibilitatem, & exiſtentiam entis optimi, eadem ratiocinatione poſſet evidenter demonſtrari poſſibilitas, & exiſtentia creaturæ optimæ, Numeri maximi, Trinitatis individuæ perfectiſſimæ; conſequens non admittitur; ergo nec antecedens. Probatur ſequela, quia pariter dici poſſet; Nulla chimæra eſt Trinitas perfectiſſima, aut creatura optima; ergo Trinitas perfectiſſima, aut creatura optima non eſt chimæra. Ideo autem in his caſibus demonſtratio non concludit, quia creatura eſt optima tantum ſignate, non exercite; ſeu ſignificatur tantum eſſe optima, at non ponitur optima, eo ipſo quod ponitur eſſe creatura. Hoc idem dicit Atheus aſſumens omne ens eſſe limitatum, & creatum; dicit enim, ens poſſe eſſe optimum ſignate, non exercite, ut proinde ſicut eſt falſum, quod Nulla chimæra ſit creatura maxima, ita falſum ſit, quod Nulla chimæra ſit ens optimum; & ſicut non eſt evidens, quod Nulla creatura ſit Trinitas optima; (quamvis de fide ſit, quod ea non ſit chimæra) ita nec eſt evidens, quod Nulla chimæra ſint ens optimum.

Reſp. nego ſequelam. Ut autem appareat diſcrimen inter ens optimum, & creaturam, ſeu Trinitatem optimam, adverto, univerſim tunc eodem modo rem eſſe ſignate, ſeu prout ſignatur, & exercite, ſeu prout ponitur, quando prædicata rei, quæ concipiuntur, nullam dicunt inter ſe oppoſitionem: v. g. quia prædicata hominis, videlicet animal, & rationale, non dicunt inter ſe oppoſitionem, homo prout eſt in ſtatu ſignato, nempe animal rationale, eſt pariter in ſtatu exercito; contra vero quando prædicata rei, quæ concipitur, opponuntur inter ſe, tunc aliter ſe res habet ſignate, aliter exercite; v. g. homo hinnibilis ſignate tantum eſt homo, ſed exercite non eſſet homo, quia hinnibilitas in ſtatu exercito deſtrueret rationem hominis. Hinc fit, quod creatura optima aliter ſit ſignate, & aliter exercite; eſt enim ſignate optima; quia ut optima ſignificatur; at exercite non eſſet optima excludens omnem defectum, quia eſſet creatura, quæ eſſentialiter includit dependentiam, & defectum.

Advertendum ulterius, prædicata alicujus rei, quæ concipitur, aliquando evidens eſſe, quod non opponantur; ut apud nos evidens eſt, quod prædicata hominis non opponantur inter ſe; & in tali caſu evidens etiam eſt, quod res prout eſt ſignate, ſit etiam exercite; aliquando vero prædicata rei, quæ concipitur, evidens eſt, quod inter ſe opponantur, ut apud nos evidens eſt, quod opponantur prædicata hominis hinnibilis, Creaturæ optimæ; & in tali caſu evidens eſt, quod hujuſmodi res aliter ſit pro ſtatu ſignato, aliter pro exercito. Aliquando autem certum eſt, ſed obſcurum, an prædicata alicujus rei, quæ concipitur, opponantur, nempe prædicata Trinitatis optimæ; de fide enim eſt, quod non opponantur; ſed id non eſt evidens; & in tali caſu certum eſt, ſed obſcurum, quod hujuſmodi res eodem modo ſit ſignate, ac exercite. Aliquando demum obſcurum ſimul, & incertum eſt, num opponantur prædicata rei, quæ concipitur, v. g. prædicata creaturæ ab æterno, ſubſtantiæ creatæ ſupernaturalis &c. & in tali caſu incertum etiam eſt, an hujuſmodi res eodem modo ſit ſignate, ac exercite.

Ad

Ad rem noſtram: Evidens omnino eſt, quod prædicata entis puri, importantis tantum eſſe, & excludentis omne non eſſe, non ſint prædicata oppoſita; cum non poſſit dari oppoſitio, ſeu contradictio, niſi habeatur eſſe ſimul, & non eſſe; ubi autem eſt purum eſſe, ibi evidens eſt, quod non habetur ex conceptu ſuo eſſe, & non eſſe: ergo evidens eſt, quod ens purum prout eſt in ſtatu ſignato abſque ulla contradictione, ita pariter ſit exercite; unde evidens eſt, quod non ſit chimæra. Contra vero evidens eſt, quod creatura optima, & numerus maximus dicant prædicata oppoſita, atque adeo aliter ſint ſignate, ac exercite; unde evidens eſt, quod ſint chimæra. Præterea certum, ſed obſcurum eſt, quod Trinitas optima non dicat prædicata oppoſita, adeo ut aliter debeat eſſe ſignate, ac exercite; unde certum, & obſcurum eſt, quod non aliter ſe habeat in utroque ſtatu. Quare ſolum de ente puro ex ipſo ſuo conceptu demonſtratur poſſibilitas, & exiſtentia, non vero de creatura, aut de Trinitate optima: eſt enim ens purum ex ſuo conceptu ens, quod eſt tantum eſſe, excurrens ad omne eſſe, prout Deus de ſemetipſo dixit Moyſi Exod. 3. *Ego ſum, qui ſum*; quaſi diceret, in me nullum non ens, ſicut nullæ tenebræ, ſed pura lux; ubi autem non habetur non ens, ibi evidenter non poteſt haberi contradictio, ſeu chimæra.

Breviter. Illud evidenter poteſt exiſtere exercite prout concipitur, ſeu prout eſt ſignate, quod ſi exiſtat prout concipitur, non involvit contradictionem, ſeu eſſe, & non eſſe; atqui purum ens ſi exiſtat exercite prout concipitur, ſeu prout eſt ſignate, evidenter non includit eſſe, & non eſſe; ergo purum eſſe evidenter poteſt exiſtere exercite, prout eſt ſignate, atque adeo evidens eſt, quod non ſit chimæra.

V. Objic. 2. Purum non ens, ſeu purum malum excludens omnes perfectiones, ſi exiſtat, dicit exercite utramque partem contradictionis, quamvis ſignate dicat unam tantum, nempe non eſſe; ergo e contra purum ens, ſeu purum bonum includens omnes perfectiones, ſi exiſtat, dicet exercite utramque partem contradictionis, quamvis ſignate dicat unam tantum, nempe eſſe.

Reſp. 1. retorqueo paritatem: purum non ens evidenter repugnat, quod exiſtat, ſeu, ſi exiſteret, traheret utramque partem contradictionis pro ſtatu exercito; ergo purum ens evidenter repugnat; quod non exiſtat. Prob. conſeq. ideo enim primum, quia purum non ens, ſeu purum malum idem eſt, ac ens excludens omnem omnino perfectionem, atque adeo exiſtentiam; ſi autem exiſteret, ex una parte excluderet exiſtentiam, quia eſſet purum non ens: ex alera parte non excluderet, quia exiſteret; ergo utramque partem contradictionis evidenter involveret pro ſtatu exercito, ſi exiſteret: Atqui purum ens, & purum bonum idem eſt, ac ens includens omnem omnino perfectionem, atque adeo exiſtentiam; ſi autem non exiſteret, ex una parte includeret exiſtentiam, quia eſſet purum ens, ex altera parte non includeret, quia non exiſteret; ergo evidenter utramque partem contradictionis traheret pro ſtatu exercito, ſi non exiſteret; unde paritas retorquetur, & concluſionem confirmat: ſicut enim purum non ens, quia excludit ex ſuo conceptu omnem perfectionem, debet poſſibilitatem etiam, & exiſtentiam excludere; ita purum ens, cum includat omnem perfectionem, debet poſſibilitatem etiam, & exiſtentiam includere.

Reſp. 2. directe nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia quamvis purum non ens ſignate dicat unam tantum partem contradictionis, nempe non eſſe, exercite tamen, ſeu, ſi exiſteret, deberet habere exiſtentiam, quæ eſt perfectio; atque adeo exercite evidenter haberet prædicatum oppoſitum prædicatis, quæ habet ſignate. Contra vero purum ens includens omnem perfectionem, ſi exiſtat exercite, non habet prædicatum oppoſitum prædicatis, quæ habet ſignate, quia exiſtentia eſt una ex perfectionibus, quæ evidenter non opponitur cumulo perfectionum, ſed in illo imbibitur, ſicut lux ſecundum quod lux non opponitur luci puræ, ſed tantum tenebris; ergo exercite nullam contradictionem involvit: immo evidenter contradictionem involveret, ſi non exiſteret.

VI. Concludo, demonſtrari poſſe beatitudinis objectivæ exiſtentiam non quidem rigoroſe a priori, ſeu per cauſam, quod negat unice D. Thomas, & alii apud Haunoldum, cum Deus quavis cauſa careat, ſed quaſi a priori ex ejus poſſibilitate; quod affirmat D. Anſelmus apud Arriagam diſt. 1. de Deo ſect. 2. inferens Dei exiſtentiam ex eo, quod ſit Id, quo melius excogitari non poteſt. Ratio, cur hæc demonſtratio dicatur eſſe quaſi a priori, eſt quia cum

apud

apud nos prius ſit rem, puta Antichriſtum, eſſe poſſibilem, quam exiſtere, dicitur eſſe aliquo modo a priori demonſtratio exiſtentiæ Dei, deducta ex ejus poſſibilitate. In qua tamen demonſtratione nunquam aſſumitur, quod eſt demonſtrandum, videlicet Deum exiſtere, quod immerito objiciunt Adverſarii. Neque dicat Haunoldus, quod dum dicimus ens purum, ſi ſignificamus ens reale, aſſumimus quod eſt demonſtrandum, ſi vero ens præſcindens a reali, vel chimærico, jam conciperetur aliquid præſcindens a bono, & malo: nam ſicut dum quæritur V. g. An ſit chimæra, viſio indeſtruibilis, Creatura ab æterno &c. concipitur aliquid, quod præſcindit ab ente reali, & chimærico; non quidem præciſione rigoroſa, (attingendo prædicatum, quod ſit compoſſibile tum cum ente reali, tum cum chimærico) ſed præciſione minus rigoroſa, quatenus non diſcernitur ex ipſis terminis, num viſio indeſtruibilis ſit ens reale, an chimæricum: ita cum dicimus, Nulla chimæra eſt ens purum, ex parte ſolius prædicati attingimus ens purum, non diſcernendo, Sit ne chimæra, nec ne? quod deinde conferendo cum prædicatis chimæræ, affirmamus evidens eſſe, quod non ſit chimæra ex ſuo conceptu, cum careat non ente, quod eſt unum ex conſtitutivis chimæræ.

QUÆSTIO IV.

De Appetitu Hominis erga Beatitudinem?

I. NOnnullis quæſitis perſtringemus ea, quæ paſſim inquiri ſolent circa Hominis appetitum erga Beatitudinem.

Quæritur itaque 1. Num appetitus noſter erga beatitudinem ſit innatus, an elicitus.

Reſp. eſſe innatum; & ex hoc innato appetitu nos per modum naturæ determinari etiam ad appetitum elicitum. Quod ſit innatus, probatur, quia omnis natura habet appetitum innatum erga ſuum perfectivum; eſt autem beatitudo, ſumma, & ultima perfectio naturæ rationalis; ergo ad illam homo tendit appetitu innato. Quod autem ex hoc ductu naturæ determinemur ad appetitum elicitum beatitudinis, conſtat experientia, ut advertit Auguſtinus lib. 13. de Civitate cap. 3. ubi refert hiſtoriam cujuſdam Mimi, qui cum promiſiſſet in theatro ſe divinaturum, quid omnes vellent, dixiſſe perhibetur: *Vili vultis emere, & caro vendere*. Sed oſtendit Aug. dictum Mimi fuiſſe falſum; forte enim nonnulli volebant juſto pretio vendere, ac emere; Unde ſubdit: *At ſi dixiſſet Mimus, Omnes beati eſſe vultis, miſeri eſſe non vultis, dixiſſet aliquid, quod nullus in ſua non agnoſceret voluntate; quicquid enim aliud quiſquam latenter velit, ab hac voluntate, quæ omnibus ſat nota eſt, non recedit.*

Ex hoc autem quod appetitus erga beatitudinem ſit innatus, atque adeo naturaliter ſit debita beatitudo, ſequitur, quod ea obtenta ſecundum ſui eſſentialia, appetitus conquieſcat, nec poſſit non eſſe eſſentialiter Beatus, qui illam poſſidet; quamvis aliquando non ſit phyſice, & integraliter completa beatitudo, ſi leve aliquod bonum illi deſit. Propterea in diſputatione antecedenti quæſt. 8. diximus, quod ſi videns Deum videat ſe privandum ad tempus non ſolum amore fruitivo, ſed etiam ipſa Dei viſione, immo ad tempus fore cruciandum, dummodo videat non defuturam ſibi beatitudinem ſaltem naturalem in perpetuum, adhuc eſſet eſſentialiter beatus; quia ſcilicet carentia illa boni debiti levis vel non cauſat triſtitiam, eo quod animus abſorbeatur ab ingenti voluptate; ex Philoſopho enim lib. 6. Eth. 14. *Voluptas vehemens pellit dolorem*; vel ſi cauſaret aliquam mæſtitiolam, hæc impediret ſolum beatitudinem phyſice integram, non eſſentialem, ut patet in Chriſto Domino, qui in horto cum mæſtitia conjungebat eſſentialem beatitudinem: Sicut carentia digiti non impedit eſſentiam hominis, ſed ſolum ejus integritatem. Eſt autem mæſtitiola, carere ad tempus etiam ipſa viſione beata, quæ poſſidetur, quia quodcumque longum tempus relate ad æternitatem eſt veluti inſtans; carere autem per inſtans viſione Dei cum certitudine, quod ea ſit habenda in perpetuum, eſt carere levi bono. Contra vero qui videret in Deo viſo ſe privandum beatitudine etiam naturali in æternum, tunc, quia videret ſe privandum bono debito ingenti, eo ipſo careret beatitudine etiam eſſentiali; quia quanto magis Deum viſum diligeret, tanto magis triſtari deberet ex amiſſione tanti boni in perpetuum.

Quod ſi anima ſeparata videat in Deo, ſe privandam in perpetuum beatitudine corporis connaturaliter debita, adhuc videtur dicenda eſſentialiter beata, quia videtur eſſe carentia boni debiti levis præ bono, quod poſſidet ex viſione, ac fruitione Dei.

Quic-

Quicquid ſit, an beatitudinem eſſentialem haberet, qui videret in Deo decretum, quod eſſet privandus in æternum amore fruitivo, non vero viſione Dei? Probabiliter enim carentia tanti boni proprii naturæ, ac potentiæ rationalis videtur carentia boni debiti ingentis, trahens triſtitiam incompoſſibilem cum beatitudine eſſentiali.

II. Quæritur 2. An quicquid homo vult præter beatitudinem, ſeu finem ultimum, neceſſario velit propter illam?

Reſp. cum Vaſquez diſp. 6. cap. 2. Salas, Martinonio, quod homo quicquid vult præter beatitudinem, appetat propter illam ſolum interpretative. Ratio eſt, quia non appetimus bona particularia propter beatitudinem formaliter, & expreſſe, ut conſtat experientia: Neque virtualiter, ita ut ex intentione finis ultimi præterita procedant omnes intentiones finium particularium; multa enim amamus, quin præceſſerit amor ultimi finis, vel ſi præceſſerit, non perſeverat virtualiter, dum particularia bona amamus, ita ut influat, ac determinet ad iſtorum amorem: Nec demum habitualiter; tum quia non eſt neceſſe, quod præceſſerit intentio ultimi finis ad amorem bonorum particularium; tum quia etiamſi præceſſerit, potuit tamen per voluntatem oppoſitam ejus habitualis perſeverantia interrumpi; Nam qui per peccatum deſerit amorem ultimi finis, non dicitur deinde alia bona appetere ex intentione ultimi finis habitualiter perſeverante; cum ea ſit interrupta per peccatum. Quare quicquid homo appetit præter beatitudinem, ſolum interpretative appetit propter illam, confuſe ſaltem, & abſtracto cognitam; quatenus quiſquis particulare aliquod bonum vult, aut malum fugit, ita cenſetur erga illud affectus, ut bonum totale, ad quod particulare ordinatur, eſſet voliturus, ſi offerretur. Quod conſtat tum experientia, tum quia propter quod unumquodque tale, & illud magis; ergo ſi amamus bonum particulare, quia eſt pars beatitudinis, a fortiori integra beatitudo amaretur, ſi repræſentaretur. Hinc Aug. lib. de Epicureis cap. 4. dicit: *Qui bonus eſt, ideo bonus eſt, ut beatus ſit; & qui malus eſt, malus non eſſet, niſi inde ſe beatum eſſe ſperaret. Pone aliquem furem; quære ab illo, cur furtum facis? Ut habeam, inquiet, quod non habebam. Quare vis habere quod non habebas? quia miſerum eſt non habere: ſi ergo miſerum eſt non habere, beatum putat habere.* Hactenus Aug.

Neque dicas, hinc ſequi, quod ea appetamus interpretative propter Deum, & ſic furem furari ex. gr. propter Deum. Nam quamvis hoc in aliquo bono ſenſu admittatur a nonnullis Thomiſtis apud Vaſquez diſp. 6. cap. 3. Verius tamen negandum; eſt enim aurium offenſiva hujuſmodi locutio; quia appetere aliquid propter Deum, proprie ſignificat appetere aliquid, ut placeamus Deo, quod non habetur in fure, quamvis appetat bonum inhoneſtum, ut bene ſit per illud, & interpretative, ut ſit perfecte beatus.

III. Quæritur 3. An homo habeat appetitum naturalem etiam ad beatitudinem ſupernaturalem?

Prima Sententia cum Scoto, Valentia apud Amicum diſp. 2. ſect. 14. affirmat. Secunda cum Ferrarienſi, & Conrado docet eſſe in homine naturalem appetitum videndi Deum, ut Auctorem effectuum naturalium, quia ſcilicet homo naturaliter ex cognitione effectuum naturalium cupit eorum cauſam videre. Tertia omnino negat, naturalem appetitum viſionis beatæ competere Creaturæ. Ita Cajet., Suarez, Vaſquez, diſp. 22. cap. 2. Amic. lib. 1. & alii.

Dico equidem cum hac tertia ſententia, Nullum eſſe in homine naturalem appetitum ad beatitudinem ſupernaturalem; Neque ad videndum Deum, ut Authorem effectuum naturalium.

Prob. Implicat dari inclinationem, & appetitum naturalem ad actum quoad ſubſtantiam ſupernaturalem; talis eſt beatitudo ſupernaturalis, & viſio Dei, etiam ut Auctoris effectuum naturalium; ergo implicat hujuſmodi appetitus naturalis. Major probatur, quia inclinatio naturalis ad terminum naturaliter inaſſequibilem repugnat, utpote quæ data eſſet a natura non ſolum incaſſum, ſed etiam ad torturam: quare ſolum in intellectu datur capacitas, & potentia obedientialis ad viſionem, non aliter ac datur in anima V. gr. capacitas ad Unionem hypoſtaticam citra naturalem appetitum.

Ad id, quod objicitur pro ſecunda ſententia, reſpondetur, in homine eſſe naturalem appetitum cognoſcendi Deum Authorem effectuum naturalium ea cognitione, quæ ſibi naturaliter eſt poſſibilis; non tamen cognitione intuitiva, quæ eſt ſupernaturalis, ſicut nec comprehenſiva, quæ eſt impoſſibilis.

IV. Quæritur ultimo, Num beatitudo apprehenſa neceſſitet in hac vita ad ejus amo-

Digitized by Google

morem, non ſolum quoad ſpecificationem, ita ut non poſſimus eam odiſſe, ſed etiam quoad exercitium, ita ut non poſſimus actum amoris erga illam ſuſpendere?

Reſp. probabilius eſſe, quod neceſſitet etiam quoad exercitium. Ita Maurus. quæſt. 18. contra Scotum in 4. diſt. 49. quæſt. 11. Probatur; omnis potentia trahitur neceſſario a ſuo objecto, quoties apparet depuratum a contrario; v.g. oculus non poteſt per imperium voluntatis non videre coloratum propoſitum; intellectus quamvis imperio voluntatis ſubdatur relate ad probabilia, at relate ad objectum evidens communius docent, non ſubdi imperio voluntatis, ita ut poſſit actum ſuſpendere; ergo nec voluntas circa bonum, quod apparet depuratum ab omni malo, ut eſt beatitudo, poterit amorem ſuſpendere; Sicuti nec poterit ſuſpendere odium, apprehenſa miſeria, ut conſtat experientia.

Confirm. 1. quia voluntas eſt potentia rationalis: ergo ſicut non poteſt odiſſe bonum, eo quod nulla in eo appareat ratio mali, unde odio habeatur; ita nec poteſt a puro bono ſuſpendere amorem, cum nulla in objecto ſit ratio non amandi.

Confirm. 2. a poſteriori, quia motus primo primi non ſunt liberi, idque non aliunde, niſi quia eorum objectum proponitur ut bonum purum; v. g. homo, inflicta ſibi alapa, ſtatim vult ſumere vindictam abſque ulla libertate, & culpa, quia intellectus proponit pure bonum vindictæ, quin proponat ullum malum, & motivum abſtinendi ab illa; ergo apprehenſa beatitudine, voluntas neque libertatem contrarietatis, neque contradictionis habebit erga illam.

V. Objic. 1. Poteſt in beatitudine apprehendi ratio aliqua, cur non ametur, eo modo, quo apparet in Deo; nempe ſi ejus amor appareat incommodus, aut incompoſſibilis cum voluptatibus vitæ præſentis; ergo poteſt beatitudo apprehenſa in hac vita non amari.

Reſp. argumentum probare, quod poſſit etiam odio haberi: Quare nego antecedens: quando enim beatitudinis amor apparet incommodus, tunc beatitudo non apparet ut purum bonum, quale eſt in ſe, ſed ut trahens malum; & ideo nil mirum, quod ſub eo conceptu poſſit etiam odio haberi; ſicut ex hoc capite poteſt etiam a peccatoribus odio haberi Deus.

VI. Objic. 2. Si beatitudo in univerſali, & in confuſo cognita neceſſitaret quoad exercitium ad ſui amorem, a fortiori neceſſitaret cognita in particulari, quippe quæ diſtinctius cognoſceretur; atqui viſio beatifica cognita a nobis in particulari, & ipſemet Deus non neceſſitat in hac vita ad ſui amorem; ergo neque beatitudo cognita confuſe, & in univerſali.

Confirm. quia ſi neceſſitaret ad actum amoris, eo ipſo neceſſitaret ad actum amoris intenſiſſimum; omnis enim actus neceſſarius eſt intenſus, quoad ejus fieri poteſt.

Reſp. veram eſſe ſequelam, ſi cætera ſint paria, hoc eſt ſi tam beatitudo in univerſali, quam in particulari repræſentetur ut purum bonum; ſecus vero ſi in particulari repræſentetur ut nobis aliquatenus mala, & incompoſſibilis cum aliis bonis; tunc enim non ſolum non neceſſitat ad amorem, ſed poſſumus illam odiſſe.

Ad conf. concedo, actum fore intenſum ex intenſione, quæ hic, & nunc eſt poſſibilis, ut dicitur de viſione oculari, de intellectione, & de aliis actibus vitalibus neceſſariis: cæterum ſicut voluntas poteſt intenſiorem viſionem ocularem, vel intellectionem efficere, intenſius applicando potentiam viſivam, vel intellectivam; ita pariter actus ſuos neceſſarios poteſt intenſiores efficere, ſi magis applicet ſe ad illos; Et ſicut poteſt indirecte prohibere viſionem ocularem, & cognitionem, v. gr. claudendo oculos, & applicando intellectum ad alia; ita poteſt indirecte hujuſmodi actus ſuos prohibere.

DISPUTATIO III.

De Angelis Quoad eorum naturam.

POſt Diſputationes de Deo ſecundum ſe conſiderato, quatenus unus, & Trinus eſt, incipit Angelicus diſputare de Deo reſpective ad Creaturas, atque adeo de Creaturis in ordine ad Deum. Et primo quidem de Creatura intellectuali ſecundum ſpeciem nobiliſſima, hoc eſt de Angelica, quæ primum opus divini exemplaris eſt, increatæ pulchritudinis expreſsio, ſignaculum divinitatis, & divinarum perfectionum ſpeculum lucidiſsimum. Nos poſt conſiderationem Beatitudinis quoad ejus formam, & objectum, pergimus, ut præmiſimus, ean-

dem

Digitized by Google

dem conſiderare quoad ſubjectum beatificabile, præſertim Angelicum: & primo quidem quæ ad Angelorum naturam ſpectant, breviter delibabimus, inquirendo in hac diſputatione eorum exiſtentiam, ſimplicitatem, diverſitatem ſpecificam, ac numericam, locum, & motum. In ſequentibus vero, quæ ſpectant ad eorum intellectum, & voluntatem.

QUÆSTIO I.

Utrum certa ſit certitudine naturali Angelorum exiſtentia.

I. ANgelus ex Gregorio homil. 4. in Evang. idem ſonat, ac Miſſus; cum enim frequenter cœleſtes Spiritus a Deo mittantur, idcirco Angelorum nomen ſortiti ſunt; unde nomen iſtud eorum munus explicat, non naturam. Eos de facto exiſtere, docet Fides contra Sadducæos, & definit Concilium Lateranenſe dicens: *Utramque de nihilo Deus condidit creaturam, corporalem, & ſpiritualem, Angelicam, & mundanam.* Difficultas tamen eſt, an eorum exiſtentia ratione naturali demonſtrari poſſit? Communius cum Valentia, Amico contra Suarez docent, ſolum conjecturaliter, & valde probabiliter ſuaderi poſſe a poſteriori, puta a motu Cœlorum, ab incantationibus magicis, ab eo, quod experimur in Energumenis, qui variis linguis loquuntur, manifeſtant longinqua, &c. hujuſmodi enim effectus non videntur refundi poſſe in Deum immediate, quia indignum eſt Philoſopho recurrere ad primam cauſam, quando poteſt aſſignari cauſa ſecunda effectuum naturalium. Nec videtur poſſe Cœlorum motus refundi in ipſorum naturam; quia cum moveantur irregulariter, præſertim Aſtra errantia, videntur requirere Intelligentiam, a qua moveantur. Neque refundi poſſunt in animas ſeparatas: quia ſi iſtæ unitæ corpori vix poſſunt proprium corpus movere, quomodo poterunt tantas vires exhibere, dum ſunt in ſtatu innaturali? Hæc tamen ratiocinatio communiter non reputatur demonſtrativa; unde dubitatur, num aliunde demonſtrari poſſit exiſtentia Angelorum?

II. Dico 1. ratione naturali oſtenditur poſſibilitas naturæ Angelicæ, ſeu ſubſtantiæ completæ omnino immaterialis. Ita communiter apud Suarez diſp. 35. metaph. ſect. 1. Vaſquium, & alios.

Prob. quia immaterialitas non pugnat cum ſubſtantia completa; ergo eſt poſſibilis ſubſtantia completa immaterialis, ſeu natura Angelica. Antecedens probatur tum negative ſolvendo difficultates in contrarium; tum poſitive, quia non pugnat immaterialitas cum ſubſtantia incompleta: anima enim rationalis de facto eſt ſubſtantia immaterialis, incompleta, & quaſi inchoata, cujus operatio originem ducit ab entibus materialibus ſubminiſtrantibus ſpecies ſenſibiles, & materiales; ergo neque pugnat immaterialitas cum ſubſtantia completa, & perfecta.

Confirm. quia cauſa efficiens univerſim tendit ad aſſimilandum ſibi effectum; ergo quo effectus eſt ſimilior alicui cauſæ, eo eſt aptior, ut ab ea producatur; ſed natura Angelica præ aliis eſt ſimillima primæ cauſæ; ergo eſt aptiſſima, quæ a Deo producatur: atque adeo eſt poſſibilis.

III. Dico 2. non ſolum conjecturaliter, & valde probabiliter Angelorum exiſtentia ſuadetur ex eorum effectibus, ſed etiam certa videtur certitudine naturali. Ita Suar. loc. cit. & lib. 2. de Deo c. 9. Eſpar. Maur. qu. 25. de Deo n. 28. qui docent, Angelorum exiſtentiam demonſtrari ex D. Thom. 1. p. quæſt. 50. & 2. contra gentes c. 56. contra Valentiam, Amic. & alios communius.

Oſtenditur autem ex pulchritudine, & perfectione Univerſi ſic. Deus condidit Univerſum ſimpliciter optimum, ſeu omni perfectionum genere abſolutum, prout requiritur ad Divinas perfectiones apte exprimendas; atqui ad hujuſmodi perfectionem Univerſi requiritur exiſtentia Angelorum; ergo Deus condidit Angelos; atque adeo certum eſt certitudine naturali, eos exiſtere. Major ab omnibus naturali inſtinctu admittitur; unde dicenda eſt propoſitio naturalis: Conſtat etiam ex eo, quod communiſſime Patres, Concilia, Philoſophi, ac Theologi docent, Deum ſcilicet non ſolum optime, ſed etiam optimum ſemper operari, ſeu non ſolum optimum formaliter, verum etiam materialiter. D. Thom. 1. p. quæſt. 47. art. 3. ex Philoſopho 2. de Cœlo 34. dicit: *Natura ſemper facit quod eſt optimum.* Aug. lib. 1. de lib. arb. cap. 5. *Quidquid tibi vera ratione melius occurrit, hoc ſcias feciſſe Deum, tanquam bonorum omnium conditorem*; & Concilium Francofordienſe apud Munieſſam de Incarn. diſp. 7. ſect. 3. *Credamus, Deum omnia velle, quæ meliora ſunt.* Proinde multi cum Ruiz, Mau-

Mauro quæſt. 51. de Deo, P. Thyrſo Gonzalez tom. 3. diſp. 11. docent, *Deum ad optimum moraliter neceſſitari*: quam ſententiam propugnabimus in de Incarnatione. Quare negari non poteſt, Univerſum de facto eſſe artefactum optimum, ac perfectum, Sapientiam, Potentiam, ac reliqua Divini Opificis attributa exprimens perfectiſſimo modo.

Minor itaque, quod ſcilicet ad perfectionem Univerſi optime conſtituti requiratur Angelorum exiſtentia, prob. ſic: Illud dicitur perfectum in ſua ratione, quod eſt maxime aptum ad finem ſuum; atqui finis a Deo intentus in creatione Univerſi eſt ſuarum perfectionum manifeſtatio, & communicatio ſuæ bonitatis, & ad hunc finem maxime ſpectant intelligentiæ creatæ; ergo ſpectat ad perfectionem Univerſi exiſtentia Angelorum. Major eſt certa. Minor admittitur quoad primam partem: tum quia Prov. 14. dicitur: *Omnia propter ſemetipſum operatus eſt Deus*; tum etiam quia omne agens ponendo effectum intendit ponere realé imaginem ſui, quoad ejus fieri poteſt, perfectam; ergo a fortiori idem dicendum de Deo agente perfectiſſimo. Quoad ſecundam partem probatur. Illud maxime ſpectat ad finem illum a Deo intentum in creatione Univerſi, quod maxime divinam perfectionem exprimit, ac repræſentat; hujuſmodi autem ſunt intelligentiæ creatæ, utpote Deo præ cæteris creaturis ſimillimæ; ergo ad finem illum maxime ſpectant intelligentiæ creatæ.

Confirm. Ad perfectionem artefacti ſpectat manifeſtare quantum fieri poteſt omnem ſapientiam, & perfectionem Artificis, ſicut ad perfectionem effectus manifeſtare perfectionem ſuæ cauſæ; cum autem Deus primus artifex, & prima cauſa non poſſit unica creatura, aut uno entium genere apte exprimi, ideo oportuit Univerſum condere conflatum ex iis rerum ordinibus, & generibus, quæ ad talem finem maxime conducerent; atqui inter gradus entium, quibus maxime manifeſtantur divinæ perfectiones, & bonitas communicatur, perfectiſſimus eſt gradus naturæ intellectivæ ſimplicis; ergo ad hunc finem oportuit Angelos condere. Unde David invitans creaturas omnes ad Dei gloriam manifeſtandam incipit ab Angelis dicens: *Laudate Dominum de Cælis &c. Laudate eum omnes Angeli ejus*, quod etiam habetur in Cantico trium puerorum. *Benedicite omnia opera &c. Benedicite Angeli Domini Dominum.*

IV. Objic. 1. Ad finem a Deo intentum in condendo Univerſo ſatis eſt, quod condiderit naturam humanam, quæ eſt in ordine intellectuali, quamvis non ſit perfectiſſima ſpecies in tali genere; ergo nonniſi certitudine fidei certum eſt, dari Angelos, & ſolum probabiliter, & conjecturaliter poteſt eorum exiſtentia ratione naturali ſuaderi.

Reſp. nego antecedens. Ratio eſt, quia gradus naturæ intellectivæ in homine eſt ſolum inchoatus, & valde imperfecte exprimens primam cauſam, & intellectivitatem divinam; ergo debuit dari gradus intellectivus perfectus, qui ſuum prototypum, quoad ejus fieri poſſet, adumbraret. Etenim ſicut Univerſum non diceretur ſimpliciter perfectum, ſi in genere viſivi daretur ſolum Veſpertilio, aut Talpa, in genere animalis ſolum vermes, & zoophita, quæ ſunt prope plantas; ita neque eſſet ſimpliciter perfectum, ſi in genere intellectivi (qui eſt perfectiſſimus gradus entium, & nullo alio compenſabilis) daretur ſolum Anima rationalis, quæ ſub tali genere ſe habet ut noctua ad lumen Solis, ut notat Philoſophus 2. Metaph. 1. dicens: *Ut veſpertilionum oculi ad lumen diei ſe habent, ita & intellectus noſter ad ea, quæ manifeſtiſſima omnium ſunt*: ſicut enim vis motiva corporum in homine eſt pene nulla præ vi motiva corporum propria Angelorum; ita vis intellectiva. Præterquamquod, ſi præter hominem, qui eſt gradus medius compoſitus ex materiali, & ſpirituali, datur in Univerſo gradus infimus pure materialis, a fortiori dari debuit gradus ſupremus pure immaterialis, qui librum hunc Univerſi affabre a Deo elaboratum perlegat, & intelligat, atque ejus conditorem maxime manifeſtet ſimul, & commendet.

V. Objic. 2. Si eſſet poſſibilis materia Spiritualis, corpus ſimplex, & alia hujuſmodi, nemo dixerit ea de facto dari: ex hoc præciſe, quod ſpectant ad perfectionem, & pulchritudinem Univerſi; ergo neque ex hoc capite dari debent Angeli.

Reſp. conceſſo antecedente, nego conſequentiam. Regula generalis ex Suario loc. cit. hæc eſt: In creaturis, quæ genere differunt, & in quibus maxime manifeſtatur perfectio Conditoris, adeo ut non poſſit earum perfectio aliunde compenſari, tenet illatio; eſt poſſibilis hujuſmodi Creatura conſtituens novum ordinem in Univerſo; ergo de facto datur: In ſpeciebus vero, aut individuationibus creaturarum non tenet

illa-

illatio a poſſibilitate ad exiſtentiam. Ratio eſt, quia creaturarum ſpecies, & individuationes ſunt infinitæ; & in hoc ipſo commendatur maxime divina potentia, quod nunquam adæquetur, numquam exhauriatur. Quare ut Univerſum ſit ſimpliciter optimum, ſatis eſt, ſpecies, & individua fuiſſe poſita in pondere, & menſura juxta diſpoſitionem providentiæ; ita ut harmoniam conficiant. Contra vero quia gradus entium, & genera, quibus creaturæ aſſurgunt uſque ad ſupremum intellectivi, ſunt finita, idcirco ex eorum poſſibilitate infertur exiſtentia; aliter Univerſum eſſet defectuoſum; præſertim ſi abeſſet ſupremum genus intellectivi, quod ex communi omnium ſenſu non habet præſtantius ſupra ſe, quia in creaturis nulla perfectio major intellectivitate. Denique in ſpeciebus ſubalternis, ſeu in generibus, quæ ſunt ſub genere ſupremo, neque valet illatio a poſſibilitate ad exiſtentiam, quoties earum perfectio poſſet aliunde compenſari: ex. gr. non tenet illatio, eſt poſſibile corpus ſimplex; ergo datur; quia ſcilicet non habet aliam perfectionem ſupra corpus compoſitum, quam ſimplicitatem, & incorruptibilitatem, quæ perfectiones reperiuntur in Angelis; unde ex carentia corporis ſimplicis non arguitur defectuoſum Univerſum, quia ejus perfectiones aliunde compenſantur. Idem dicas de Angelo compoſito ex materia ſpirituali, & forma Angelica; aſſurgit enim hic Angelus ſupra hominem per hoc, quod intelligat, & non per ſpecies acceptas a ſenſibilibus; per hoc, quod non ſit corruptibilis &c. atqui hujuſmodi perfectiones reperiuntur in Angelo ſimplici; ergo carentia Angeli compoſiti in Univerſo compenſatur aliunde, & ideo non tenet illatio a poſſibilitate ad exiſtentiam.

VI. Hinc ſequitur 1. creaturam eſſentialiter indeſtruibilem, impeccabilem, creatricem, intelligentem per propriam ſubſtantiam abſque ulla compoſitione, & alias hujuſmodi creaturas vere oſtendi impoſſibiles per hoc, quod non dentur; utpote quæ conſtituerent novum gradum entium per ſe facientem ad perfectionem Univerſi, & ad manifeſtandas divinas perfectiones, quin poſſet harum ſpecialis perfectio aliunde compenſari.

Sequitur 2. Ordinem gratiæ, & gloriæ debuiſſe in Univerſo dari, poſita ejus poſſibilitate; cum ex illo majeſtas conditoris maxime manifeſtetur. Ita Suarius loc. cit. contra Eſpar. quæſt. 1. de Angelis art. ult. Ubi notandum, ordinem gratiæ, & gloriæ conſtitui per ea accidentia ſupernaturalia, quæ a nulla natura, ſeu ſubſtantia creata ſunt exigita; exiguntur tamen ab Univerſo in quantum condito ad manifeſtandam perfectiſſimo modo gloriam Conditoris; immo potius ea exiguntur ab ipſa Divina Bonitate, quæ cum ſumma libertate phyſica inclinatur ad optimum. Diverſimode igitur exiguntur in Univerſo Angeli, ac Ordo gratiæ, & gloriæ; illi exiguntur ad complementum naturale Univerſi, atque adeo tanquam naturæ habentes in ſe principium motus, & quietis: Ordo vero ſupernaturalis requiritur ad perfectionem Univerſi ſupernaturalem, & tanquam quid indebitum cuicumque naturæ creatæ. Ex quo fit, difficilius probari poſſe ratione naturali poſſibilitatem ordinis gratiæ, & gloriæ, quam poſſibilitatem Angelorum; quia ſcilicet intellectus vi ſua naturali poteſt quidem rerum naturas aſſequi, non tamen quod eſt ſupra naturam.

Sequitur ultimo, idem dicendum de Unione hypoſtatica, quæ pariter debuit exiſtere, attento fine Univerſi, poſita ejus poſſibilitate. Debuit tamen ejus exiſtentia non fuiſſe a primordiis naturæ, ut exiſteret modo conſentaneo, & diu expectata, tanquam omnino indebita ad naturale complementum Univerſi.

VII. Objic. 3. Univerſum ut poſſit ab omnibus dici naturæ ductu perfectum, ſufficit, quod ſit aptum ad ſuam cauſam, & Artificem manifeſtandum, non vero quod manifeſtet omni manifeſtatione poſſibili; ergo quamvis circumſcripta natura Angelica, non manifeſtarentur Divinæ perfectiones perfectiſſimo modo, adhuc Univerſum diceretur perfectum.

Confirm. quia unumquodque Dei opus eſt perfectum eo ipſo, quod eſt aptum ad finem a Deo intentum in eo condendo; ergo Univerſum adhuc ſine Angelis poſſet eſſe perfectum, ſi Deus non intendiſſet per Univerſum manifeſtare ſe perfectiſſimo modo.

Reſpond. Univerſum dici perfectum, quia eſt aptum manifeſtare Divinas perfectiones omni manifeſtatione poſſibili extenſive, licet non intenſive; Sicut enim cognitio, ſeu Viſio Dei, ut ſit perfecta imago intentionalis illius, ſatis eſt, quod manifeſtet omnia ejus attributa, quamvis non repræſentet omni claritate poſſibili; ita Univerſum, quod eſt imago realis Dei, ut ſit perfectum, debet omnes perfectiones Divinas

adum-

Digitized by Google

adumbrare; eſto non manifeſtet omni poſſibili perfectione intenſive; eo quod ſint poſſibiles aliæ, & aliæ ſpecies creaturarum perfectiores infinitæ. Quod ſi hoc non ſufficeret, & requireretur, Univerſum adhuc deberet dici opus perfectum, etiamſi eſſet tuguriolum, in quo degerent duo tantum homines cæci, & claudi, noctuæ, zoophita &c. quod nemo dixerit; quandoquidem neque poſſet dici perfectum Univerſum, etiamſi in eo darentur ſolum Angeli; ſicut non eſſet pulchrum Cœlum, ſi in eo eſſent tantum ſidera; nec pulchrum corpus humanum, ſi in eo eſſent tantum oculi; dicente Auguſtino lib. 9. de Civit. cap. 15. *Ordinem, ſeu pulchritudinem eſſe parium, diſpariumque congruam diſpoſitionem.*

Ad confirm. diximus, finem a Deo intentum in condendo Univerſo fuiſſe manifeſtationem ſuæ gloriæ perfectiſſimo modo. Cæterum illud dicitur perfectum ſimpliciter, quod non ſolum eſt aptum ad finem ſuum, ſed etiam eſt aptum ad finem optimum. Hinc media, quæ poteſt adhibere v. gr. Dæmon ad conferendam alicui ſanitatem imperfectam, ſi ſint apta, dicuntur quidem perfecta; non tamen ſimpliciter, ſed ſecundum quid, quia non ſunt apta ad inducendam ſanitatem perfectam: Nec concio dicitur optima ſimpliciter, ſi collineet quidem ad finem a concionatore ſibi præfixum, ſed non ad finem optimum, aut ſi non manifeſtet omnem concionatoris peritiam: Nec Deus diceretur poſuiſſe Univerſum perfectum ſimpliciter, ſi poſuiſſet illud tuguriolum, in quo eſſent duo tantum homines cæci, & claudi cum noctuis, & zoophitis, quia non ordinaret illud ad finem ſimpliciter optimum. De facto tamen Univerſum naturæ inſtinctu dicitur optimum ſimpliciter; decet enim, Deum non ſolum ponere media aptiſſima ad finem ſibi præſtitutum, ſed etiam, & quidem a fortiori, præfigere ſibi finem optimum; ergo cum ad hunc finem requiratur exiſtentia Angelorum in Univerſo, certum eſt certitudine naturali, eos exiſtere.

VII. Ex dictis colliges, Deum condidiſſe Univerſum non ſolum optimo modo, (hoc eſt actu optimo conformi primæ regulæ, intendendo Gloriam Divinam,) ſed etiam optimum ſimpliciter; unde D. Tho. 1. p. quæ. 47. art. 2. dixit; *Deus fecit Univerſum optimum ſecundum modum creaturæ*; modus autem creaturæ eſt, ut ſit optima non ſolum formaliter, ſed etiam materialiter; ergo Deus utroque modo fecit Univerſum optimum. In creaturis tamen, in quibus eſt abire in infinitum, Deus non fecit optimum, quia in iis optimum eſt impoſſibile; ſolum datur in iis optimum relate ad optimum Univerſi, in quo ſenſu Sap. 11. dicitur: *Univerſa in pondere, menſura, & numero diſpoſuiſti*; ſicuti quamvis oculus v.gr. præſtet pedi, at relate ad corpus humanum præſtat habere duos oculos, & duos pedes, quam habere quatuor oculos ſine pedibus; etenim, ut loquitur Apoſt. 1. ad Cor. 11. *Si totum corpus oculus, ubi auditus, ubi odoratus? quod ſi omnia eſſent unum membrum, ubi corpus?* Quare in eo numero, pondere, & menſura Deus omnia condidit, quæ ad conſtituendum corpus Univerſi maxime conferrent; & quia ſine Angelis caruiſſet Univerſum creatura perfectiſſima, a qua præ cæteris Deus adumbraretur, ideo conſtat, Angelos condidiſſe.

QUÆSTIO II.

Num ſit poſſibilis Angelus compoſitus ex materia ſpirituali, & forma Angelica?

I. CErtum eſt, Angelos non eſſe corporeos, neque corporeitate ſimplici, neque compoſita ex materia corporea, & forma ſpirituali, ut eſt homo. Quare erravit Tertul. docens, *Deum, Angelos, & animam rationalem eſſe corporeos.* Ratio eſt, quia in Lateranenſi definitur, *Deum condidiſſe naturam Spiritualem, & corporalem, Angelicam, & mundanam*; tum etiam quia Patrum, & Scholaſticorum omnium conſenſus id docet; unde eſto non ſit de fide, Angelos eſſe ſpirituales, ut communius docent, non poteſt tamen abſque temeritate negari. Denique Angelis tribuitur poſſe penetrare corpora, poſſe Deum videre, & eſſe perfectiores hominibus; ergo ſunt ſpirituales. Utrum autem conſtare poſſint materia ſpirituali non exigitiva quantitatis, ſed penetrabili cum corpore, lis eſt apud Doctores.

II. Dico equidem 1. Angelos non conſtare de facto ex materia ſpirituali, & forma Angelica. Ita communiter contra Alenſem, Bonav. Richardum.

Prob. tum ex communi conſenſu Theologorum apud Granad. contr. 3. & Patrum dicentium cum D. Dionyſ. de Divinis Nom. c. 4. & 7. *Angelos eſſe immateriales, ab omni*

mni materia ſolutos: tum etiam quia, ſi conſtarent materia, & forma, certe talis forma eſſet materia, qua moverentur, viverent & intelligerent; ſi autem hujuſmodi animæ Angelicæ darentur, aliquando earum facta fuiſſet mentio in Sacris Bibliis, ut apte ratiocinatur Arrubal; quare cum de iis nullum veſtigium habeatur, dicendum de facto non dari.

Neque dicas, dari debere propter ornatum Univerſi multiplicitatem ſpecierum, & individuorum; ergo etiam varietatem hanc Angelorum ſimplicium, & compoſitorum. Negatur enim conſequentia; pertinet quidem ad ornatum aulæ regiæ varietas graduum perſonarum, & in unoquoque gradu multitudo cum æqualitate, ut habeatur amicitia inter æquales, & debita ſubordinatio inferiorum ſuperioribus; at non pertinet quicumque gradus perſonarum intermedius poſſibilis, nec quæcumque æqualium perſonarum multitudo; ergo quamvis ad ornatum Univerſi ſpectet multitudo ſpecierum, & individuorum; at non idcirco dari debet omnis varietas ſpecierum poſſibilis, ſed ea tantum, quæ conſtituit novum gradum reliquis præſuppoſitis perfectiorem, qua Univerſum longe pulchrius evadit, & aptius Divinas perfectiones exprimit.

III. Dico 2. nulla apparet convincens ratio, unde dici debeant impoſſibiles Angeli compoſiti ex materia, & forma, utraque Spirituali; Ita Derchennis diſp. 1. c. 2. Arriaga hic diſp. 3. ſect. 4. & alii ex Bonav. Aureol. Richar.

Prob. concluſio, tum negative; tum etiam quia poteſt Anima rationalis facere unum per ſe cum materia corporea; ergo a fortiori poterit forma Spiritualis Angelica facere unum per ſe cum materia Spirituali; eſto enim materia Spiritualis non deſerviret ad operationes, recipiendo ſpecies intelligibiles; (quod tamen negat Arriaga) poteſt tamen deſervire, ut forma ſit in ſtatu naturali, & completo, & connaturaliter operetur, eo pacto quo materia corporea deſervit formæ materiali tam ſubſtantiali, quam accidentali, v. gr. tam formæ ignis, quam formæ caloris, ſolum ut exiſtat, & operetur connaturaliter, non vero ut poſſit ſimpliciter operari; Nam etiam in Euchariſtia calor naturaliter calefacit, pariterque forma ignis extra ſubjectum naturaliter combureret; licet non exiſteret naturaliter, nec operaretur modo omnino connaturali.

Confirm. 1. quia magis eſt ſpiritum a corpore perfici, quam ſpiritum a ſpiritu, ut patet, quia Angelus nequit ab accidente corporeo perfici, poteſt autem ab accidente ſpirituali; ergo ſi poteſt forma ſpiritualis, nempe anima rationalis, perfici a materia corporea; a fortiori poterit forma Angelica perfici a materia ſpirituali, quippe magis proportionata, quam ſit forma corporea.

Confirm. 2. quia non repugnant Angeli compoſiti ex natura, & ſubſiſtentia, ut communiter docent ex illis Apoſt. verbis; *Nunquam Deus Angelos apprehendit*; quibus ſignificatur, potuiſſe Angelos aſſumi, atque adeo habere ſubſiſtentiam propriam amiſſibilem, & diſtinctam a natura; (quam ſuppono contra Scotiſtas eſſe modum ſubſtantialem) ergo neque repugnant Angeli compoſiti ex materia, & forma ſpirituali. Sicut enim ſubſiſtentia deſervit tantum ad complendam naturam, ut poſſit proxime operari, reddendo operationes juris operantis; ita poteſt a forma ſpirituali exigi materia ſpiritualis, præciſe ad complendam naturam, ut poſſit proxime operari connaturaliter, reddendo operationes compoſiti connaturaliter operantis; Eo modo, quo de facto exigitur ab anima ſeparata materia corporea, ut poſſit connaturaliter exercere operationes intellectuales, quas cæteroqui poteſt etiam exercere abſque ſuo naturali complemento. In eo autem differt materia ſpiritualis a ſubſiſtentia, quod per ſubſiſtentiam natura completa in eſſe naturæ compleatur in eſſe ſubſtantiæ, ac reddatur alteri tanquam ſuppoſito incommunicabilis: contra vero per materiam ſpiritualem complетur forma in ratione naturæ, ſeu in ratione principii motus, & quietis, redditurque alteri incommunicabilis, tanquam ſubjecto.

IV. Objic. primo. Si eſſet poſſibilis materia ſpiritualis complens formam in eſſe naturæ, deberet deſervire ad operationem totius compoſiti; atqui materia ſpiritualis nullatenus deſervire poteſt ad operationes formæ, ſeu compoſiti; ergo non haberet rationem materiæ, atque adeo eſſet eſſentialiter ſuperflua, & impoſſibilis. Major eſt certa: niſi enim materia deſerviret ad operationes, non eſſet ſeminatura, complens cum altera ſeminatura adæquatum principium motus, & quietis, ſeu principium operativum. Minor probatur, quia materia ſpiritualis non deſerviret ad operationes formæ Angelicæ, puta intellectiones,

res, eo modo, quo materia corporea deſervit animæ rationali ad recipiendas ſpecies materiales a ſenſibilibus, ut inde abſtrahat ſpecies intelligibiles, ſiquidem ſpecies materiales non apte recipiuntur in ſubjecto ſpirituali. Neque deſerviret ad recipiendas ſpecies intelligibiles, aut operationes rationales, ut opinatur Arriaga loco citato, & Alenſis apud Amicum diſp. 3. ſect. 4. nam ſi anima ſeparata poteſt ſpecies intelligibiles ad ſuas operationes adæquate recipere, & ſuſtentare, a fortiori id poterit hæc forma ſpiritualis, quæ in vi intellectiva præſtat animæ rationali; ergo nullatenus materia ſpiritualis deſervire poſſet ad operationes compoſiti.

Confirm. quia materia, ut faciat unum per ſe cum forma, debet illam vel ſuſtentare, ut ſuſtentantur formæ materiales; vel recipere, ut recipitur anima rationalis, & illam aliquatenus ad operationes adjuvare; atqui materia ſpiritualis neque poteſt ſuſtentare formam ſpiritualem, quia forma ſpiritualis eo ipſo ac eſt ſpiritualis, poteſt extra materiam operari, & exiſtere; unde non dependet a cauſa ſuſtentante; neque poteſt formam ſpiritualem recipere adjuvando illam ad operandum; cum poſſit forma ſpiritualis extra materiam, atque adeo ſine concurſu materiæ naturaliter operari: ergo materia ſpiritualis non poteſt facere unum per ſe cum forma Angelica; atque adeo non habet rationem materiæ.

Reſpond. conceſſa majore, nego minorem: materia enim ſpiritualis multipliciter deſervire poteſt ad operationes totius; unde poteſt habere rationem materiæ, ſeu ſeminaturæ, concurrentis ad operationes mere paſſive, & non active; nec eo modo, quo concurrit ſubſiſtentia, quæ neque efficit, neque recipit operationes, ſed ſolum reddit illas proprias talis ſuppoſiti.

Primo itaque dici poteſt cum Arriaga, quod materia ſpiritualis deſerviret ad recipiendas, & ſuſtentandas ſpecies intelligibiles adæquate, & ad ſuſtentandas inadæquate operationes intelligibiles; ſi enim anima rationalis juxta communiorem ſententiam indiget materia corporea ad ſuſtentandas inadæquate operationes ſenſitivas; quæ cum ſint vitales, debent eſſe ab intrinſeco, ſeu eſſe in anima, a qua procedunt; & cum ſint materiales, debent eſſe in materia; unde inadæquate ſuſtentantur a materia, & inadæquate ab anima; quidni pariter poſſit dari forma ſpiritualis, cujus operationes ſpirituales inadæquate a forma ſpirituali, & inadæquate a materia ſpirituali ſuſtententur?

Neque obſtat, quod ſi poteſt anima rationalis ſeparata ſuſtentare adæquate ſuas operationes, & ſpecies intelligibiles, debeat id etiam poſſe forma iſthæc Angelica, utpote perfectior. Nam primo non tenet hæc argumentatio; Poteſt materia corporea ſuſtentare accidentia materialia; ergo etiam poteſt forma, quæ eſt perfectior, atque adeo in forma, & non in materia ſuſtentantur; ergo neque tenet hæc alia illatio; Poteſt anima ſeparata ſuſtentare ſpecies intelligibiles; ergo etiam forma Angelica, quæ eſt perfectior; quandoquidem ex perfectione habetur vis ſuſtentativa, qua adjuvetur agens ad effectum. Et ratio utriuſque eſt, quia non omnis perfectio, quæ reperitur in ente imperfectiori, reperiri debet in perfectiore; incorruptibilitas v.g. reperiri poteſt in compoſito cœleſti, quin reperiatur in humano; & potentia viſiva perfectior eſt in Aquila, quam in homine; ergo poteſt vis ſuſtentandi ſpecies reperiri in anima rationali, quin ſit in forma Angelica; quia perfectio major formæ Angelicæ præ anima rationali conſiſteret tum in hoc, quod ordinaretur ad comparem ſpiritualem; tum in eo, quod poſſet immediate intueri ſpiritus, quod non poteſt anima conjuncta corpori; tum etiam ex eo, quod non poſſet naturaliter ſeparari a ſuo comprincipio ſpirituali; quandoquidem non daretur agens naturaliter corruptivum talis compoſiti, ut dicitur de formis corporum cœleſtium, ſi hæc ſint incorruptibilia. Quare ſicut materia corporum cœleſtium de ſe eſt indifferens ad has, vel illas formas cœleſtes, ſive numero, ſive ſpecie diverſas, juxta varias opiniones, adeo ut, una obtenta, non poſſit naturaliter ad aliam tranſire ob cœlorum incorruptibilitatem; ita materia ſpiritualis.

Adde deinde, non eſſe certum, omnes Angelos de facto, etiamſi ſimplices, eſſe perfectiores hominibus. Graves enim Auctores apud Herreram putant, multos Angelos ſpectata eorum debili intellectivitate, eſſe inferiores natura humana; inter quos Dæmones, qui manſerunt in aere, dicti Lemures, & Larvæ: ergo a fortiori poterit eſſe imperfectior homine Angelus compoſitus. Et ratio eſt, quia poteſt Angelus eſſe perfectior homine ex genere, quamvis non ſit ex toto genere; ſicuti ſcientia ex genere eſt perfectior fide, non ta-

Digitized by Google

tamen ex toto genere, ut explicavimus diſp. de Beatitudine quæſt. 4. Sic incorruptibile ex genere præſtat corruptibili, quamvis homo præſtet Cœlis incorruptibilibus. Quare eſto cum fere communiſſima admittendum ſit, de facto omnes Angelos eſſe longe præſtantiores homine in vi intellectiva, quatenus intelligunt ſpeciebus univerſalioribus, & clarioribus; non videtur tamen negari poſſe poſſibilitas Angeli, ſive ſimplicis, ſive compoſiti, in vi intellectiva, atque adeo ſimpliciter inferioris homine.

Secundo ad argumentum dici poteſt, quod forma Angelica non indigeat materia ſpirituali, ut in ea ſubjectentur ſpecies, & operationes; ſed ſolum ut ab illa cauſetur materialiter, ſeu educatur, ſeu ſuſtentetur; ſicut diximus de forma ignis, & de calore, qui indigent ſubjecto, ſolum ut ab eo ſuſtententur, non ut operentur. Quidni enim dari poſſit forma Angelica, quæ petat educi, ut petit quævis forma materialis, & quodvis accidens tam ſpirituale, quam materiale? Neque dicas cum Amico, formam Angelicam eſſe perfectiorem anima rationali; ergo debet eſſe magis independens a materia. Nam contra eſt, quia poteſt independens a materia eſſe ex genere perfectius dependente, quamvis non ſit ex toto genere; de facto enim forma ſubſtantialis, quæ dependet a ſubjecto, eſt perfectior ipſa materia, quæ non dependet; quare poterit forma Angelica eſſe perfectior, quam ſit anima, eſto ſolum forma Angelica educatur, & dependeat a ſubjecto; quia ſcilicet relate ad operationem præſtantiſſimam, ſeu in ordine ad vim intelligendi, forma Angelica, quæ educitur, longe præſtaret animæ rationali.

Tertio dici etiam poteſt, materiam ſpiritualem non deſervire, ut in ea ſuſtententur ſpecies, aut quod ex ea educatur forma Angelica; ſed eſſe merum requiſitum, ut forma connaturaliter exiſtat, & operetur. Si enim materia corporea poteſt exigere formam, non ut ex illa educatur, ſed ut ſit in ſuo ſtatu connaturali completo; quare non poterit etiam forma Angelica exigere materiam ſpiritualem, non ut ex illa educatur, ſed ut connaturaliter ſit cum illa, tanquam cum complemento eſſentiali? Sicut ipſa materia exigit ſubſiſtentiam, ut ſit, & operetur connaturali modo, quamvis non educatur ex illa.

Ad confirmationem, nego minorem; utraque enim pars ſuſtineri poteſt, videlicet & quod forma Angelica ſolum recipiatur in materia ſpirituali, atque ab ea adjuvetur ad operationes aliquo ex modis explicatis; & quod etiam educatur e ſinu materiæ ſpiritualis, atque ab ea ſuſtentetur, ut dicitur de formis cœlorum incorruptibilibus. Si enim natura Angelica, quæ datur de facto, obedientialiter pendere poteſt influxu ſuſtentativo a ſubſiſtentia divina, eo modo, quo pendet humanitas Chriſti Domini; quidni poſſit forma Angelica pendere ab influxu ſubjecti ſuſtentantis, & quidem naturaliter, poſito quod non repugnet illi poſſe ſuſtentari?

V. Quod ſi quæras, quare non poſſit etiam anima rationalis educi e ſinu materiæ corporeæ, & ab ea ſuſtentari? Reſpondeo, animam rationalem non poſſe ſuſtentari, quia debet poſſe extra materiam corpoream naturaliter exiſtere, cum ſit naturaliter æterna, & immortalis; quod evincitur tum rationibus moralibus, quia ſcilicet habere debet præmium, vel pœnam poſt hanc vitam; tum rationibus phyſicis, quia cum attingat objectum depuratum a circumſtantiis materialibus loci, & temporis, habere debet eſſe de ſe æternum; falſum enim eſt, non ſatis colligi animæ immortalitatem ex operationibus intellectus. At forma Angelica adhuc eſſet immortalis, etiamſi ſuſtentaretur a materia ſpirituali, & in ea ſpecies reciperentur; quia ſcilicet naturaliter ab ea ſeparari non poſſet, ut poteſt anima rationalis a materia corporea naturaliter ſejungi; ergo poteſt forma Angelica ſuſtentari a materia ſpirituali, quamvis non poſſit anima ſuſtentari a materia corporea.

Præterea poteſt etiam dari forma Angelica, quæ ſolum recipiatur in materia ſpirituali, ut recipitur anima; indigeat tamen illa ad operationes tantum mediate, quatenus ea indiget ſolum, ut ſit in ſtatu completo; quia ſcilicet materia eſſet naturale requiſitum, non ſolum ut forma Angelica primo exiſtat, (ſicut requiritur ab anima rationali) ſed etiam ut conſervetur citra miraculum; ſicut forma ſubſtantialis eſt naturale requiſitum, ut materia citra miraculum conſervetur. Ex eo autem quod materia ſpiritualis ſit naturale requiſitum formæ, ſequitur requiri etiam ad operationes totius, non quidem immediate, aut efficiendo, aut recipiendo illas, ſed mediate; quatenus non poteſt aliter forma Angelica operari, niſi ſit in ſtatu completo: differt tamen a ſubſiſtentia, quia materia ſpiritualis præſupponeretur ad for-

mam, & naturam conſtitueret, ſubſiſtentia vero ad naturam conſequeretur.

Hæc ad uberiorem doctrinam. Expeditiſſime tamen ſuſtinetur Concluſio cum Arriaga dicendo, materiam ſpiritualem deſervire tum ad ſuſtentandam formam Angelicam, tum ad ſuſtentandas ſpecies, & inadæquate operationes; quia illa ſolum forma ſpiritualis educi, & ſuſtentari non poteſt, quæ unitur materiæ diſſolubiliter, ut anima rationalis: quippe quæ debet poſſe naturaliter extra materiam exiſtere, & operari poſt naturalem ſeparationem ab illa.

VI. Objic. ſecundo: Si eſſet poſſibilis Angelus ex materia ſpirituali compoſitus, poſſet alios Angelos generare: ſed hoc eſt inopinabile: nam ſic poſſemus fingere animam rationalem compoſitam generabilem, & corruptibilem: ergo non eſt poſſibilis materia ſpiritualis. Sequela majoris probatur. Nam ſive educatur tam unio, quam forma Angelica e ſinu materiæ ſpiritualis, ſive educatur ſola unio, ut in compoſito humano, haberetur quicquid requiritur, & ſufficit ad generationem: ergo poſset Angelus Angelos generare.

Reſpondeo, Avicennam, & alios putaſse, Angelos eſse ab aliis Angelis creative productos: quod ſane eſt erroneum: cum certum ſit, nullam creaturam de facto creaſſe.

Utrum autem poſſit dari Angelus compoſitus, cui competat vis generandi alios? non vacat inquirere: videtur tamen dari non poſse: quia generatio viventis non fit, niſi per deciſionem partis a Generante: ut ſit origo viventis a vivente principio conjuncto in ſimilitudinem naturæ: Angeli autem neceſsario carent partibus integrantibus, ut ſupponimus cum communiori contra Arriagam, & Herreram: ergo non poſsunt partem a ſe decidere, & alios generare. Quare ſicut formæ cœlorum poſsunt intelligi compoſitæ ex materia, & forma, & tamen eſse incorruptibiles, & ingenerabiles ab aliis corporibus cœleſtibus etiam in prima eorum productione; ita poteſt idem de Angelis intelligi.

VII. Objic. ultimo. Forma Angelica addicta materiæ ſpirituali deberet eſſe abſolute imperfectior anima rationali: hoc non admittitur: ergo repugnat: Probatur ſequela, quia illa forma dicitur perfectior, cujus operatio præcipua eſt perfectior: neque enim aquila eſt perfectior homine, quia licet aquila videat perfectius, caret tamen operationibus rationalibus propriis hominis: atqui operationes animæ rationalis eſſent perfectiores operationibus formæ Angelicæ: ergo anima eſſet præſtantior. Hæc minor probatur, quia anima perfectius intelligit, quam intelligeret forma Angelica: quandoquidem anima eſt principium adæquatum tam activum, quam paſſivum ſuæ intellectionis, & ſpecierum requiſitarum, ut proinde ſit naturaliter ſeparabilis a materia corporea: ſecus vero forma Angelica. Neque dici poteſt, quod forma Angelica intelligeret clarius, & perfectius. Nam ſi perfectius intelligeret, perfectius viveret, cum ipſum intelligere ſit vivere: ex altera parte viveret imperfectius, ſi indigeret materia ad intelligendum: ergo non poteſt perfectius intelligere, quam anima rationalis.

Confirm. primo, quia forma Angelica nullatenus requirere poteſt materiam ad ſuſtentandas, ſeu recipiendas ſuas intellectiones, quia vitalitas intellectionis exigit, quod principium activum ſit etiam paſſivum, cum ſit motus ab intrinſeco: ergo vitalitas perfecta, qualis eſt in Angelo, fert, ut forma Angelica, quæ eſt principium activum adæquatum, ſit etiam adæquate receptiva earumdem operationum.

Confirm. ſecundo: Vel forma Angelica eſſet incapax recipiendi adæquate ſuas operationes, ac ſpecies ex defectu virtutis, vel ex defectu proportionis: non primum, quia ad recipiendum nulla virtus requiritur; neque ſecundum, quia accidens ſpirituale habet omnem proportionem cum ſubjecto ſpirituali.

Reſpondeo, nego ſequelam: Ad probationem nego minorem: ad cujus probationem, nego, perfectiores eſſe intellectiones animæ, quam formæ Angelicæ, etiamſi anima ſit adæquatum principium activum, & paſſivum illarum: nam ex multiplici capite præſtarent intellectiones formæ Angelicæ intellectionibus animæ. Primo quia forma Angelica intelligens ordinatur ad compartem perfectiorem, videlicet ad materiam ſpiritualem. Secundo quia forma Angelica ad ſuam compartem ordinatur indiſſolubiliter. Tertio quia in omnibus ſuis operationibus eſſet independens ab organis corporeis: ubi anima iis indiget ad operationes ſenſitivas. Quarto quia intellectiones formæ Angelicæ nullatenus pendent a phantaſmatibus, a quibus ſpecies intelligibiles abſtrahantur: unde fit, quod forma Angelica poſſit ſpiritus intueri, etiam unita ma-

te-

teriæ ſpirituali; quod nequit anima unita corpori. Quinto quia anima etiam ſeparata indiget ſpeciebus intelligibilibus, a Deo inditis quodam innaturali modo, cum naturaliter non niſi mediis phantaſmatibus eas acquirat, ubi forma Angelica ſpecies intelligibiles habet congenitas modo ſibi connaturali. Denique quia forma Angelica intelligeret per ſpecies univerſaliores, & clariores, quam anima ſeparata. Quare cum poſſit independens a materia eſſe ex genere tantum, non ex toto genere perfectius dependente, poteſt forma Angelica dependens a materia ſpirituali eſſe perfectior, & vivere, ac intelligere ſimpliciter perfectius, quam anima rationalis, quæ non dependet a materia corporea; Sicut forma ſubſtantialis corporea eſt ſimpliciter perfectior materia; quamvis forma dependeat a ſubjecto, & non dependeat ipſa materia.

Ad primam confirmationem, nego antecedens: ſicuti enim ſenſationes, quamvis vitales, poſſunt inadæquate ſuſtentari in materia corporea; ita intellectiones in materia ſpirituali; & ſicut ad perfectam vitalitatem intellectionum non obſtat, quominus cum intellectu active concurrat vel habitus, vel lumen gloriæ, aut quid ſimile; ita neque obſtat, quominus paſſive concurrat materia ſpiritualis.

Ad ſecundam confirmationem facilis eſt reſponſio ex iis, quæ hic ſupponenda ſunt ex Philoſophia: forma enim Angelica poteſt eſſe incapax recipiendi ſpecies intelligibiles. Primo ex defectu virtutis, quia ad ſuſtentandum requiritur virtus adjuvans agens in ordine ad effectum; unde fit, quod major virtus agentis requiratur in producendo formam ſine concurſu materiæ, ſeu creative, quam in educendo illam. Secundo poteſt eſſe incapax ex defectu proportionis; ut enim forma materialis eſt improportionata ad ſuſtentandam quantitatem, & accidentia materialia; ita forma Angelica poteſt eſſe improportionata ad ſuſtentandas ſpecies intelligibiles; & ſicut forma equi e. g. licet materialis, eſt improportionata ad ſuſtentandas adæquate ſenſationes, ut communiſſime docent; ita forma Angelica licet ſpiritualis, poteſt eſſe improportionata ad ſuſtentandas adæquate intellectiones.

QUÆSTIO III.

Utrum Angeli ſint incorruptibiles, & inannihilabiles ab intrinſeco?

I. Indubitatum eſt, Angelos materiei expertes eſſe eſſentialiter incorruptibiles, ſumpta corruptione rigoroſe juxta definitionem Philoſ. 1. de generatione 3. ubi corruptio oppoſita generationi definitur, *tranſmutatio de ente in actu in ens in potentia*: ad quod proculdubio requiritur materia, ſeu ſubjectum commune. Eſt pariter certum, Angelos eſſe corruptibiles in ſenſu minus preſſo, & rigoroſo, hoc eſt deſtruibiles, & annihilabiles de potentia Dei abſoluta. Dubitatur ſolum, Utrum annihilabiles ſint de potentia Dei ordinaria, ſeu citra quamcumque innaturalitatem, eo quod careant exigentia naturali ad ſui perpetuam conſervationem?

II. Dico equidem, Angelos eſſe ab intrinſeco inannihilabiles de potentia Dei ordinaria, ſeu naturaliter. Ita communius cum D. Th. prima parte qu. 9. 2. Suar. lib. 1. cap. 9. Mærat. Capre. Cajet. contra Vaſquez. diſp. 182. Scot. in 4. diſtin. 49. Okam, Gabriel. apud Mærat. diſp. 9. ſect. 2. docentes, Angelum ex ſolo Dei beneplacito eſſe duraturum in perpetuum, non ex naturali ejus exigentia. Hæc concl. conſtat ex iis, quæ diximus diſp. 1. quæ. 9. oſtendendo, viſionem Dei eſſe naturaliter indeſtruibilem.

Prob. Iterum 1. paritate animæ rationalis, quæ in Concil. Lateranenſi ſub Leon. X. definitur eſſe immortalis. Nec poteſt eſſe ſenſus, quod ſit immortalis tantum ex mero Dei beneplacito, ſeu ab extrinſeco: Nam Patres communiter dicunt, animam, & Angelos eſſe natura ſua immortales; unde Molin. hic ar. 5. putat, errorem eſſe, aut errori proximum dicere, quod anima, & Angeli natura ſua ſint corruptibiles; ergo ſunt ab intrinſeco inannihilabiles de potentia Dei ordinaria.

Prob. deinde ratione, quia Angelus, ut quodcumque aliud ens creatum, appetit naturaliter conſervari; ita ut ſi deſtruatur a cauſa prima, & non ad exigentiam cauſæ ſecundæ, contra naturalem ejus appetitum, & exigentiam deſtruatur; ergo cum nulla detur cauſa ſecunda, quæ exigat Angeli deſtructionem, nonniſi miraculoſe poteſt deſtrui; atque adeo eſt ab intrinſeco inannihilabilis. Antecedens patet, tum quia experimur, calorem v. g. etiam in aqua con-

ſervari, donec a contrario deſtruatur; idque nonniſi quia exigit naturaliter conſervari, nec poteſt naturaliter deſtrui, niſi ad exigentiam cauſæ ſecundæ; tum etiam ex illo Axiomate, *Natura ubi agitur, ita nata eſt agi*; ſeu quod continenter fit, illud fit cum inclinatione & exigentia naturæ: Angelus autem, & quodvis aliud ens a cauſa prima conſervatur, donec cauſa ſecunda exigat deſtructionem; ergo ſi deſtruatur, & non ad exigentiam cauſæ ſecundæ, contra naturalem inclinationem, atque adeo miraculoſe deſtruitur; atqui Angelus nequit deſtrui ad exigentiam cauſæ ſecundæ; ergo ab intrinſeco eſt naturaliter inannihilabilis. Minor hæc probatur: in tantum enim poteſt naturaliter, & ad exigentiam cauſæ ſecundæ aliquid deſtrui, in quantum vel deficit ejus cauſa conſervans, ut deficit lux ad abſentiam Solis, vel quia deficit cauſa ſuſtentans, vel quia expellitur a contrario; nullo autem ex his modis poteſt Angelus deſtrui, ut patet; ergo nequit Angelus deſtrui ad exigentiam cauſæ ſecundæ, atque adeo eſt ab intrinſeco inannihilabilis.

III. Objic. 1. Patres cum Hieronymo, & Sophronio in ſexta Synodo dicunt, Angelos eſſe immortales non natura, ſed gratia; ergo ex mero Dei beneplacito in perpetuum conſervantur.

Reſp. a Patribus negari Angelis immortalitatem Dei propriam, ita ut nequeant ſimpliciter a cauſa extrinſeca annihilari; dicuntur autem gratia immortales, quia nullis præcedentibus meritis, aut naturali exigentia, creati ſunt, & conſervantur in æternum; quamvis ad exigentiam propriæ naturæ conſerventur, ſuppoſita gratuita creatione; eo modo quo prædeſtinatio ad gloriam dicitur merum Dei donum, quamvis gloria exigatur a meritis; quia liberaliter conferuntur auxilia efficacia, ad quæ conſequuntur merita. Quare Angeli gratia ſunt immortales, tum in cauſa, quia ſcilicet gratis creati ſunt; tum etiam quia libere Deus non utitur potentia extraordinaria ad illos deſtruendos.

IV. Objic. 2. Angelus antequam exiſtat, non petit produci; ergo poſt creationem neque petit conſervari. Prob. conſeq. quia ita ſe habet Angelus antequam ſit relate ad primum eſſe in inſtanti A, ac ſe habet dum primo eſt in inſtanti A, relate ad ſecundum eſſe pro inſtanti B; atqui dum non eſt, non poteſt exigere ſui exiſtentiam pro inſtanti A; ergo neque dum eſt in inſtanti A, poteſt exigere ſui exiſtentiam pro inſtanti B.

Reſp. nego conſeq. ad probationem nego maj. exigentia, quam habet Angelus ad conſervari, identificatur cum proprio eſſe; antequam ſit, nullum habet eſſe, & ideo non exigit poni pro inſtanti A; at quando exiſtit pro inſtanti A, tunc habens eſſe intrinſecum habet pariter exigentiam ad conſervari; ſic ignis v. gr. antequam ſit, non exigit calorem; exigit vero, quando eſt a parte rei.

QUÆSTIO IV.

Num detur multiplicitas ſpecifica Angelorum?

I. Dico 1. dari poteſt multiplicitas, ac diverſitas ſpecifica in Angelis. Ita communiter contra Gulielmum Pariſienſem, Alber. Bonav. apud Suar. l. 1. c. 12.

Prob. tum negative, quia non apparet repugnantia; tum paritate entium non intellectualium, quæ ſub eodem genere poſſunt ſpecie multiplicari; tum etiam ex Suar., quia cum ſubſtantia Angelica finito modo participet perfectionem Dei, poterit inæqualiter illam participare, & ſic haberi poterit diverſitas ſpecifica Angelorum.

Confirm. quia aliter ſpecies Angelica eſſet ſpecies omnium perfectiſſima. Hæc autem ſpecies omnium perfectiſſima male audit in Philoſophia. Et ratio eſt, quia cum ſupra Angelum exiſtentem ſit poſſibilis creatura perfectior & perfectior in infinitum, erit pariter poſſibilis ſpecies creaturarum perfectior; nam vel creatura perfectior Angelo exiſtente eſſet intra ordinem intellectivum, & Angelicum, & habemus intentum, quod poſſint ſub genere intellectivo Angeli ſpecie multiplicari; vel eſſet extra ordinem intellectivum, & hoc eſt impoſſibile, quia nulla ſpecies ordinis inferioris poteſt eſſe perfectior ſpecie ordinis ſuperioris; non poteſt v. g. ſpecies entis inanimati aſſurgere ſupra ſpeciem alicujus viventis; unde dicimus, muſcas, & vermes, cum moveantur ab intrinſeco, eſſe perfectiores Sole: ordo autem intellectivus eſt ſupremus; ergo ſpecies illa creaturarum perfectior Angelis exiſtentibus deberet eſſe in ordine inferiori ad intellectivum, quod repugnat; ergo ſub genere intellectivo poteſt dari diverſitas ſpecifica Angelorum.

II. Objic. Non poteſt explicari, per quodnam prædicatum poſſent ſpecie diverſificari ſubſtantiæ omnino ſimplices; ſi enim dicatur

tur diverſificari, quia exigerent potentias magis, vel minus perfectas, v. g. vim intellectivam, operativam, motivam corporum inæqualem; contra eſt, quia magis, & minus non variant ſpeciem; neque enim differt ſpecie homo hebes ab homine perſpicaci: quare ſicut animæ rationales non poſſunt differre ſpecie, ita nec Angeli.

Confirm. 1. quia quæ conveniunt in prædicato nobiliſſimo, non poſſunt differre ſpecie; atqui omnes Angeli conveniunt in prædicato intellectivi, quod eſt nobiliſſimum; quandoquidem nullum aliud prædicatum poteſt tantundem ſuperaddere perfectionis reliquis præſuppoſitis, quantum ſuperaddit prædicatum intellectivi; ergo non poſſunt ſpecie differre. Major. prob. quia prædicatum nobiliſſimum eſt prædicatum ſpecificum, ſeu differentiale; comparatur enim genus cum differentia, ſicut materia cum forma; adeoque ſicut forma eſt pars nobiliſſima compoſiti phyſici, ita prædicatum differentiale eſt nobiliſſimum.

Confirm. 2. quia viſiones beatæ, licet inæquales, non differunt ſpecie, quia ſpecificantur ab ipſa eadem eſſentia divina; ergo ſubſtantiæ intellectuales, licet inæqualiter intelligentes, non poſſunt ſpecie differre, quia ſpecificatur earum intellectus ab eodem ſpecificativo, quod eſt ens, ut ens.

Reſp. rite differentiam ſpecificam Angelorum explicari per hoc, quod habeant potentias per ſe inæquales; unde exigant per ſe ſpecies intelligibiles univerſaliores, & clariores. Tunc magis, & minus non variant ſpeciem, quando id, quod ſuperadditur, eſt omnino ejuſdem rationis cum eo, quod præſupponitur, ut patet in magis, & minus albo, ſecus vero quando eſt diverſæ rationis, ut patet in viridi, & albo, album enim ſuperaddit claritatem majorem diverſæ rationis, ac habeat color viridis; ſic vis intellectiva Archangeli continet indiviſibiliter tum perfectionem intellectus Angelici inferioris, tum aliquid plus, quatenus poteſt comprehendere adhuc indiviſibiliter tum objecta, quæ poteſt comprehendere intellectus inferior, tum alia objecta, & ideo ſpecie diverſificantur; non ſecus ac ſpecie differunt numeri, quia ſcilicet ternarius indiviſibiliter continet quicquid continet binarius, & aliquid plus.

Dixi tamen, Angelos diverſificari ſpecie, ſi habeant potentias inæquales per ſe. Et hinc eſt diſparitas, cur homo hebes non differat ſpecie a perſpicaci, quia ſcilicet iſti duo homines habent potentias inæquales per accidens, videlicet ratione diverſi temperamenti, & complexionis; cum enim homo ad intelligendum indigeat phantaſmatibus, quæ diverſa ſunt in diverſis temperamentis, & per accidens ſit, quod anima Petri ſit in hoc corpore cum hoc temperamento potius, quam cum alio, ideo per accidens homo hebes, & perſpicax habent potentias intellectivas inæqualiter operativas: contra vero duo Angeli ſpecie diverſi haberent potentias per ſe inæquales. Utrum autem dari poſſint in alio ordine duæ animæ rationales ſpecie diverſæ, quæ ſcilicet per ſe exigant potentias inæquales, ſive ſenſitivas, ſive rationales? eſt alia quæſtio; nec apparet cur dici non debeant poſſibiles.

Ad primam confirmationem nego majorem: patet in brutis, in quibus prædicatum ſenſitivi, quod eſt genericum, præſtat differentiali, v. g. hinnibili, quod non ſuperaddit generi tantundem perfectionis, quantum continet prædicatum ſenſitivi. Sic quoties genus dividitur per differentiam poſitivam, & negativam, ut animal in rationale, & irrationale, corpus in animatum & inanimatum, differentia negativa non eſt perfectior prædicato generico: comparatur itaque genus materiæ quoad univerſalitatem, non quoad perfectionem.

Ad ſecundam, negatur antecedens ab aliquibus putantibus, quod ſicut viſio beata Angeli ſpecie differt a beatitudine hominis, ita pro diverſitate ſpecifica Angelorum competant iis diverſæ ſpecie viſiones. Sed omiſſo antecedente, nego conſequentiam: cujus probatio ſi quid evinceret, inferret etiam, intellectum divinum eſſe ejuſdem ſpeciei cum intellectu creato; quia uterque ſpecificatur ab ente, ut ens eſt; verum quia poteſt idem ſpecificativum intellectus aliter attingi ab intellectu divino, aliter ab Angelico, & ab humano, ideo ſpecie differunt hujuſmodi potentiæ intellectivæ; viſiones autem beatæ eſſentiam Divinam eodem modo attingunt, & ſolum differunt penes majorem, vel minorem claritatem accidentalem, & homogeneam; idcirco non differunt ſpecie ratione objecti; eſto poſſent differre ratione ſubjecti, ad quod pariter referuntur.

III. Dico 2. non ſolum de poſſibili, ſed etiam de facto dicendum eſt, dari in Angelis ſpecificam diverſitatem. Ita communiſſime.

Prob. quia communiſſime docent cum D. Dionyſ. de cœleſti Hierarchia, & D. Greg. hom. 34. in Evang. dari tres Hierarchias,

& novem choros Angelorum, ita ut in prima Hierarchia ſint Seraphim, ſic dicti ab exceſſu amoris, Cherubim ab exceſſu ſcientiæ, Throni ab exceſſu puritatis, & affectuum ſedatione, ut ſint quaſi ſedes Divinæ majeſtatis; In ſecunda ſint Poteſtates, quæ dæmones frænant; Virtutes, quæ Cœlos regunt; Dominationes, quæ inferioribus præſunt quoad ea, quæ ad univerſalem providentiam ſpectant: In tertia ſint Principatus, qui Archangelos, & Angelos illuminent, ac inſtruant in iis, quæ ad privatam, & publicam ſalutem ſpectant: Archangeli, quibus Principum, Regum, Pontificum, Urbium cura univerſalis demandata eſt; & Angeli, quibus cura demandatur privatorum hominum. Hæc autem omnia ſalvari commode nequeunt abſque ſpecifica diverſitate Angelorum; ergo ſpecie diverſificantur.

Confirm. quia ad pulchritudinem univerſi ſpectat ſpecifica diverſitas rerum corporearum; ergo a fortiori intellectualium ſubſtantiarum. Hinc communius docent cum D. Th. apud Suar. lib. 5. cap. 10. & Vaſquez diſp. 128. Angelos donis gratiæ inæqualibus præditos fuiſſe a Deo pro inæqualitate naturæ, quia ſcilicet conſentaneum Divinæ ſapientiæ fuit, ut quos perfectioris naturæ condebat, uberioribus gratiæ tum auxiliantis, tum ſanctificantis donis cumularet. Proinde Luciferum cenſent donis præſtantiſſimis ornatum fuiſſe; unde gravius peccavit contemnendo tot, tantorumque donorum Largitorem.

QUÆSTIO V.

Num detur pariter numerica multiplicitas Angelorum?

THomiſtæ communiter contra Scotiſtas, & alios communiſſime docent, nec dari de facto, nec poſſe dari in Angelis multiplicitatem numericam; quam tamen ſententiam Rubio apud Amic. hic vocat irrationabilem & abſurdam, Bonav. præſumptuoſam, & Academia Pariſienſis illam inter errores de Angelis reponit. Quamvis autem ab omni cenſura abſtinendum ſit; certum tamen videtur, quod huic ſententiæ nullatenus faveant plures Angelici Doctoris textus, qui pro ea adducuntur: Indigent enim interpretatione; cum aperte D. Tho. opuſculo 16. dicat, multiplicitatem hanc numericam non repugnare; hæc enim habet contra Averroiſtas: *Valde ruditer argumentantur ad oſtendendum, quod Deus facere non poſſit, quod ſint multi intellectus ejuſdem ſpeciei, credentes hoc includere contradictionem; dato enim, quod non eſſet de natura intellectus, quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret, quod intellectum multiplicari, includeret contradictionem.* Ex quo loco multi Thomiſtæ cum Ægidio docent, naturaliter tantum, non divinitus repugnare individualem multiplicitatem Angelorum, & conſequenter non dari de facto.

II. Dico equidem 1. Numerica Angelorum multiplicitas non repugnat. Ita communiter apud Amicum diſp. 3. ſect. 6.

Probatur tum negative, tum paritate animarum rationalium, quæ licet ſpirituales ſint, poſſunt tamen numerice multiplicari; Neque enim anima Petri eſt hæc, quia tale corpus informat: Nam eadem eſſet, etiamſi informaret corpus Pauli. Ratio a priori eſt; quia unumquodque ens creatum a propria limitatione habet ſuum prædicatum individuale, ratione cujus non excurrit ad aliud; ſicut diſcurrimus de prædicato ſpecifico. Quare enim homo differt ſpecie ab equo? niſi quia non excurrit ad perfectionem equi, cum quo eſt ſub eodem genere; ergo ſi Michael non excurrat ad perfectionem Gabrielis, ut Petrus non excurrit ad perfectionem Pauli, individualiter differunt, etiamſi ſint ſub eadem ſpecie. Deus Opt. Maximus idcirco nec ſpecie, nec numero multiplicari poteſt, quia omnem omnino perfectionem abſorbet, atque adeo nulla eſt perfectio ſpecifica, nulla numerica, ad quam Deus ratione ſuæ infinitatis non excurrat: creatura vero, utpote limitata, ſicut non poteſt excurrere ad perfectionem ſpecificam a ſe diſtinctam, ita nec ad numericam; atque adeo ſicut poteſt Divina perfectio participari multipliciter a diverſis ſpeciebus ſub quolibet genere; ita etiam a diverſis individuationibus ſub qualibet ſpecie.

III. Dico 2. Creatura numerice immultiplicabilis univerſim repugnat.

Prob. repugnat creatura, quæ ſub aliquo genere ſit immultiplicabilis ſpecifice; ergo etiam quæ ſub aliqua ſpecie ſit immultiplicabilis numerice. Ratio utriuſque eſt, quia Deus eſt participabilis a creaturis quocumque modo non involvente contradictionem, tum intenſive, & cum diverſitate ſpecifica, tum extenſive, & cum diverſitate tantum numerica; ergo niſi poſitive probetur,

quod

quod multiplicitas numerica Angelorum, aut cujuſvis alterius creaturæ involvat contradictionem, ſtandum pro Omnipotentia, & dicendum, repugnare numericam immultiplicabilitatem; ſicut repugnat ſub aliquo genere ſpecies immultiplicabilis, niſi poſitive probetur, quod hujuſmodi multiplicatio involvat contradictionem.

Confirm. 1. quia communiter dicimus, repugnare Creaturam maximam, indeſtruibilem, abſorbentem omnem perfectionem, dempta aſeitate, & alias hujuſmodi, præciſe quia ex ſuo conceptu limites Omnipotentiæ re vera coarctant, etiamſi videantur extendere; ergo idem dicendum de Creatura numerice immultiplicabili; qua poſita, Deus non poſſet a conſimili creatura ulterius participari.

Confirm. 2. validiſſime, quia ſi mere negative probari poſſet poſſibilitas Creaturæ numerice immultiplicabilis, eodem pacto probari poſſet negative numerus finitus maximus in aliqua ſpecie; v. gr. quod Deus poſſet condere creaturam, in qua ſint poſſibilia decem tantum individua, & non amplius; quod nemo dixerit. Prob. ſequela, quia ſi cenſetur poſſibilis creatura, in qua unicum individuum abſorbeat totam perfectionem etiam extenſivam ſuæ ſpeciei, quidni dicatur poſſibilis creatura, in qua decem individua eandem perfectionem ſpecificam adæquate abſorbeant?

IV. Objic. 1. Fundamentum Thomiſtarum. Principium, ſeu radix diſtinctionis numericæ, ſeu materialis eſt ſola materia; ergo cum Angeli careant materia, non poſſunt numerice multiplicari. Antecedens probatur pluribus Philoſophi textibus, præſertim 5. Metaph. 12. ubi habetur, *ea eſſe unum numero, quorum materia eſt una.*

Reſp. In metaphyſicis fuſe contra Thomiſtas oſtendi, diſtinctionem numericam non oriri a materia, ſed a propria limitatione, per quam A non excurrit ad perfectionem B, quamvis tam A, quam B eandem ſpecificam perfectionem participent: Sicuti differentia ſpecifica oritur etiam a propria limitatione, per quam una ſpecies non excurrit ad perfectionem alterius, quamvis utraque participet eandem perfectionem genericam. Quod patet primo in duabus materiis numero diverſis: ſecundo in duabus quantitatibus, quæ indifferenter poſſunt hanc, vel illam materiam informare: tertio in duabus animabus rationalibus, quæ certe indifferentes ſunt ad informandam hanc potius materiam, quam illam, ut patet in aggeneratione, ratione cujus anima unitur cum hac parte materiæ, puta hujus cibi, eſto potuiſſet uniri cum altera: quarto patet in actibus intellectus, & voluntatis, qui poſſunt numero diſtingui, & ſucceſſive informare eundem intellectum, ac voluntatem. Neque dici poteſt, quod etiam iſti actus reſpiciant materiam, nempe ſubjectum, ex quo educuntur, quod etiam venire ſolet nomine materiæ. Nam etiam hoc dato, contra eſt, quia quamvis duæ intellectiones reſpiciant idem numero ſubjectum, nempe hunc intellectum, poſſunt tamen numero multiplicari; ergo a fortiori forma materialis, quæ de facto informat hanc materiam, poterit multiplicari numerice; cum de ſe non addicatur forma materialis huic materiæ, ut actus intellectus addicuntur ſuo intellectui; & conſequenter Angeli, qui omni materia, ac ſubjecto carent, poterunt numerice multiplicari.

Ad auctoritatem Philoſophi reſpondetur, Ariſtotelem ſæpe docere, materiam eſſe radicem multiplicationis numericæ, ſed relate ad nos, non vero ſecundum ſe; non enim cognoſcimus duo diſtingui numerice, quia reſpiciunt diverſam materiam, ſunt in diverſo loco, tempore &c.

V. Objic. 2. Quæ differunt ſecundum formam, differunt formaliter, atque adeo ſpecifice; cum differentia numerica ſit materialis: ſed Angeli expertes materiæ non poſſunt differre, niſi ſecundum formam; ergo tantum ſpecifice.

Confirm. 1. quia Angelus continet totam perfectionem ſuæ ſpeciei; aliter non eſſet in ſua ſpecie perfectus; ergo nequit multiplicari numerice; aliter unus non contineret perfectionem alterius, & ſic neuter eſſet in ſua ſpecie perfectus.

Confirm. 2. quia ſi Angeli differrent numerice, non eſſent diſcernibiles; unde in republica rationali haberetur civium confuſio, orta ex indiſcernibilitate; hoc repugnat; ergo & id, unde ſequitur.

Reſp. argumentum ſolvendum in inſtantiis adductis de duabus animabus, de actibus intentionalibus &c. Diſtinguenda itaque eſt forma phyſica a metaphyſica, & materia phyſica a materia metaphyſica; Prædicatum ſpecificum dicitur prædicatum formale, ſeu deſumptum a forma metaphyſica; prædicatum individuale dicitur materiale deſumptum a materia metaphyſica, quia hujuſmodi prædicata dicunt analogiam ad formam, & materiam phyſicam.

Sicut

Digitized by Google

Sicut enim pars perfectior, & ſpecioſior compoſiti phyſici eſt forma, ita prædicatum ſpecificum eſt perfectius in compoſito metaphyſico, quam ſit prædicatum individuale; & ideo prædicatum ſpecificum dicitur formale, prædicatum vero individuale dicitur materiale.

In forma diſtinguo majorem: quæ differunt ſecundum formam metaphyſicam, ſeu ſecundum prædicatum præſtantius, & commune omnibus individuis ejuſdem ſpeciei, differunt formaliter, & ſpecifice, concedo; quæ differunt ſecundum formam phyſicam, nego majorem, & diſtincta pariter minore, nego conſequentiam.

Ad primam confirmationem, diſtinguo antecedens. Angelus continet totam perfectionem ſuæ ſpeciei, intenſive concedo; extenſive nego antecedens, & conſequentiam.

Ad ſecundam confirmationem nego ſequelam, poſſent enim Angeli diſcerni; Primo ratione propriæ individuationis, quæ ab Angelo quidditative, & intuitive cognoſcente objecta eſt diſcernibilis. Idcirco nos ovum A diſcernere non poſſumus ab ovo B, quia non cognoſcimus illa quidditative, nec intuitive, niſi ratione accidentium; at Angelus diſcernit ovum ab ovo, & albedinem A ab albedine B, ſicut etiam animam ſeparatam A ab anima B. Deinde ſicut nos poſſumus Petrum diſcernere a Paulo ratione diverſorum accidentium, quæ ab iis vage exiguntur; quidni pariter poſſent a diſtinctis Angelis diverſa accidentia exigi vage, videlicet vel hæc, vel illa in tali, vel tali gradu? ita ut quæ per accidens ſunt in uno, non ſint in alio, & ſic poſſent diſcerni. Tertio diſcerni poſſent ratione diverſorum munerum, quia ſcilicet hic eſt cuſtos Petri, ille Pauli. Denique argumentum ſi quid evinceret, ſolum probaret, non poſſe coexiſtere plura individua ejuſdem ſpeciei Angelicę; non vero ea eſſe impoſſibilia.

VI. Dico 3. probabilius eſt, de facto ſub unaquaque ſpecie Angelica dari plures Angelos. Ita communiter apud Suar. cap. 15.

Prob. quia ad pulchritudinem Univerſi ſpectat non ſolum ordo per ſe, ſed etiam ordo per accidens; Nam ex Aug. lib. 12. de Civitate ca. 33. *Ordo, ſeu pulcritudo eſt parium, dispariumque congrua diſpoſitio*. Præterea ad ornatum aulæ Principis ſpectat in omni gradu Miniſtrorum dari pluralitatem: Spectat etiam ad fovendam amicitiam, quæ non eſt niſi inter æquales. Denique ex Scoto, ne dicamus, tot Angelorum ſpecies omnino periiſſe: Probabile enim eſt, in qualibet ſpecie Angelorum plures non peccaſſe, & eſſe beatos.

VII. Objic. Multiplicatio numerica ſolum ponitur ad conſervandam ſpeciem; & ideo Sol, Luna, & corpora incorruptibilia non multiplicantur; ergo nec Angeli.

Reſp. non eſſe caput præciſum, ſed ſufficiens id, quod aſſignatur; Nam etiam ad ornatum, & pulchritudinem dari poteſt multiplicatio numerica. Sol, & Luna non multiplicantur, quia ſatis ſunt ſuis influentiis; ac bene repræſentant myſtice Deum unicum Solem, ac Lunam myſticam, Deiparam; altra tamen plurima ſunt ejuſdem ſpeciei, licet incorruptibilia, ſicut & Cœli.

Denique quanta ſit multitudo Angelorum, incertum eſt. D. Tho. 1. p. quæ. 35. art. 3. ex D. Dionyſ. docet, Eos excedere omnes ſubſtantias materiales, quia ſcilicet cum Deus in creatione rerum intenderit perfectionem Univerſi, conſequenter quanto aliqua ſunt perfectiora, tanto in majori exceſſu condita ſunt a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur exceſſus ſecundum magnitudinem, ita in ſpiritibus ſecundum multitudinem; Unde ſicut corpora cœleſtia, quia perfectiora, longo exceſſu ſuperant corruptibilia; ita Spiritus immateriales, quia perfectiores homine, incomparabiliter ſuperant hominum multitudinem. Unde Job. 25. dicitur: *Nunquid eſt numerus militum ejus?* ſi enim de ſtellis dicitur, *Numera ſtellas, ſi potes*; a fortiori debet Angelorum numerus eſſe innumerabilis. Quod ex eo etiam colligi poteſt, quia juxta communem Doctorum ſenſum unicuique hominum aſſignatur Angelus tutelaris; Et quamvis Magiſter, & Hugo Victorinus putent, unum Angelum plurium hominum curam gerere; Communius tamen cum Juſtino martyre q. 430. docent, unicuique hominum aſſignari Angelum proprium, & quidem ordinarie ex infimo choro, atque adeo ſolum infimum chorum excedere multitudinem omnium hominum, etiam futurorum. Ad Angelos autem, quibus ſuorum Clientum cura demandatur, ſpectat excitare intellectum, & voluntatem ad ſanctas cogitationes, & ad bene operandum, aut immutando Phantaſiam, aut commovendo humores, & ſpiritus, quorum agitatione phantaſmata excitantur; compeſcere dæmones, ne tentent acriter; pericula mali aut temporalis, aut Spiritualis avertere; nec-

necnon aliquando temporalia mala infligere, ac terrores incutere ad præcavendas eorum culpas, ac mortem etiam inferre, ne malitia mutet intellectum; offerre Deo eorundem preces, reddendo illas precibus ſuis efficaciores; pro iiſdem orare, etiam quando actualiter peccant, juxta illud Exod. 23. *Non dimittet, cum peccaveris*; Eorum animas in Purgatorio ſolari; atque ad Cœlum deinde poſt purgationem deducere, juxta illud Lucæ 16. *Factum eſt autem, ut moreretur mendicus, & portaretur ab Angelis in ſinum Abrahæ.*

QUÆSTIO VI.

An poſſit Angelus eſſe naturaliter in locis diſſitis, & ab extremo ad extremum tranſire ſine medio?

I. Circa locum, & motum Angelorum ſciendum primo, Angelos cum neque nullibi, neque ubique ſint, ut neque nunquam, indigere ubicatione diſtincta; Neque enim Angeli ſunt in loco formaliter per operationem, ut docent Thomiſtæ; ita ut dicantur v. g. eſſe Neapoli, quia relate ad corpora Neapoli ubicata operationem aliquam exercent; tum quia poſſunt nullam operationem tranſeuntem exercere, dum ſunt Neapoli; tum etiam quia exiſtere poſſunt, ubi nullum ſit corpus, in ſpatiis ſcilicet imaginariis; tum pariter quia exercere poſſunt operationem aliquam relate ad corpora, quæ ab ipſis partialiter diſtant; puta ſi Angelus moveat lignum centum palmorum, & ipſe exiſtat in ſolo primo palmo talis ligni; tum demum quia ubicatio eſt in priori ad operationem, cum ſit conditio prærequiſita ad operandum: ergo Angelus non eſt in loco per operationem, ſed per propriam ubicationem definitivam, non ſecus ac anima rationalis ſeparata. Unde fit, poſſe duos Angelos, etiam naturaliter, eſſe in eodem loco, ut communiſſime docent contra Richar., & Baſſol. apud Suar. lib. 4. cap. 4. cum poſſint penetrari.

II. Dubitatur ſolum, Utrum ubicatio iſthæc Angelica ſit diviſibilis, ut docet Suar. cap. 12. an indiviſibilis, ut Vaſquez diſp. 108. cap. 7. Probabilius cenſeo, eſſe diviſibilem, ſicut eſt diviſibilis unio animæ rationalis; ne ſcilicet tota ubicatio mutetur, quoties Angelus ſe dilatat ad majus ſpatium, vel ſe contrahit ad minus: non enim repugnat ubicatio indiviſibilis ſubjective, & diviſibilis terminative; ſicut eſt duratio Angelica; ſi enim accidentibus ſpiritualibus, puta habitibus, non repugnant partes intenſivæ, quare repugnabunt ubicationi ſpirituali partes extenſivæ? quæ certe ab Adverſariis negari non poſſunt ubicationi ſucceſſivæ Angelorum, qua ſcilicet Angeli moventur ad novum, & novum ſpatium requirendum.

Sciendum 2. quod ſicut anima rationalis poteſt eſſe modo in corpore infantis, modo in corpore adulti, & modo in majori, modo in minori loco intra ſphæram ſuam, dilatando, aut contrahendo proprium corpus, ita poteſt Angelus, ut communius docent apud Suar. lib. 4. cap. 11. Non videtur enim gratis deneganda Angelo libertas ad contrahendam, vel dilatandam ubicationem ſuam intra propriam ſphæram. Non eſt tamen conſonum limitationi Angeli, quod poſſit occupare ſpatium majus, & majus in infinitum; etiamſi creſcente v. gr. longitudine ſpatii occupati, decreſcat proportionaliter latitudo: qua de cauſa Anaſtaſius Sinaita lib. 1. de Fidei dogmatibus dixit: *Gabriel ſimul in Cœlo eſſe, & apud Virginem non potuit*; idemque docent Damaſc., Didim., & alii Patres apud Suarez cap. 10. Quare ſicut in omnibus rebus naturalibus datur minimum, & maximum naturale, ita in ubicatione Angelica ſecundum quamcumque dimenſionem. Unde fit, non poſſe naturaliter Angelum in indiviſibili mathematico loci collocari: quicquid ſit, an poſſit divinitus.

Sciendum 3. Angelos moveri poſſe tam motu continuo, quam diſcreto: quando moventur motu continuo, ſingulis indiviſibilibus phyſicis temporis mutant ubicationem, qua novo ſpatio ſucceſſive correſpondeant; quando vero moventur motu diſcreto, dupliciter ſic poſſunt moveri; videlicet vel per hoc, quod aliquibus partibus temporis mutent ubicationem, aliquibus non, ſed quieſcant; vel per hoc, quod ſingulis partibus temporis moveantur, ſed non ſucceſſive acquirant partes ſpatii, ſed ſimul a ſpatio adæquato ad novum ſpatium adæquatum tranſeant, v. gr. a ſpatio A B ſimul tranſeant ad C D, quin prius percurrerint B C, quod eſt tranſire ab extremo ad extremum ſine medio communicante, ſeu participante de utroque extremo.

Sciendum 4. Angelos, ſicut in perfectione entitativa differunt, ita differre in vi mo-

Digitized by Google

motiva tam fuimet, quam corporum, & aliorum Angelorum; ea quippe virtus cum propria ſubſtantia identificatur. Quare alius alio celerius poteſt moveri; ut inæqualiter etiam moveri poſſunt corpora. Motum autem velociſſimum repugnare, ſupponimus; quodvis enim ſpatium determinatum brevioribus, & brevioribus partibus temporis acquiri poteſt, non quidem naturaliter, ſed divinitus.

III. Difficultas præcipua nunc eſt, An Angelus habens ſphæram v. gr. trium palmorum A. B. C. poſſit ſimul exiſtere in utroque extremo A, & C, quin exiſtat in medio B, & an pariformiter poſſit ab A tranſire immediate ad C, quin percurrerit B? quod eſt tranſire ab extremo ad extremum ſine ullo medio.

Dico 1. nequit Angelus naturaliter ſimul eſſe in duobus locis adæquatis, neque diſſitis, neque contiguis: poteſt tamen divinitus.

Prima pars concluſionis conſtat, quia nequit Angelus eſſe naturaliter extra ſuam ſphæram ſibi commenſuratam; ergo ſi ſphæra Angeli ſit v. gr. trium palmorum, non poteſt naturaliter eſſe in ſex palmis ſpatii. Secunda pars etiam patet, quia ſi poſſibilis eſt replicatio Corporis Chriſti Domini in Euchariſtia, ubi corpus exiſtit inſtar ſpiritus definitive, a fortiori poterit divinitus Angelus replicari.

IV. Dico 2. cum communiſſima contra Bagnez apud Amic. diſp. 6. n. 58. Nequit Angelus naturaliter eſſe in duobus locis diſſitis inadæquatis extra ſphæram ſuam; aut de loco ad locum inadæquatum diſſitum tranſire ad quamcunque diſtantiam.

Prob. tum ex communiſſimo ſenſu Scholaſticorum, & Patrum, putantium cum Anaſtaſio Sinaita, non potuiſſe Gabrielem ſimul eſſe in Cœlo, & cum B. Virgine; tum etiam quia non eſt conſonum virtuti limitatæ, quod poſſit ſimul exiſtere in quocumque ſpatio inadæquato ad quamcumque diſtantiam diſſito, aut quod moveri poſſit a ſpatio ad ſpatium ad quamcumque diſtantiam.

Confirm. 1. quia juxta communem ſenſum Scholaſticorum, & Patrum non poteſt Angelus habens ubicationem v.g. bipalmarem in quadrum, illam extendere in infinitum ſecundum longitudinem, contrahendo ſecundum latitudinem, & ſic ſimul eſſe in Cœlo, & in terris; eſto tota iſta ubicatio non excederet ubicationem bipalmarem in quadrum Angelo commenſuratam; ergo neque poterit eſſe ſimul in locis diſſitis inadæquatis extra ſphæram ſuam, aut de ſpatio inadæquato ad ſpatium longe diſſitum extra ſphæram ſuæ activitatis tranſire.

Confirm. 2. quia nequit Angelus naturaliter alium Angelum alloqui ad quamcumque diſtantiam, eſto locutio fiat per exigentiam, quod a Deo ponatur in intellectu audientis ſpecies de conceptu, quem loquens vult manifeſtare; ergo a fortiori limitatio virtutis obſtabit in caſu noſtro.

V. Dico ultimo: poteſt Angelus naturaliter eſſe in duobus locis diſſitis inadæquatis intra ſphæram ſuam, & ab extremo ad extremum ſine medio intra eandem ſphæram tranſire. Ita Cajet. Marſil., Albeltin. in Coroll. ex D. Thom. 1. p. quæſt. 53. ar. 2. apud Amic. diſp. 5. quam ſententiam probabilem putat Suar. l. 4. cap. 18.

Prob. Poteſt Angelus habens ſphæram trium palmorum A. B. C. collocare ſe in medio B., & non in extremis A. C.; ergo poteſt etiam ſe collocare in A. C., & non in B, & ſic ex A. tranſire ad C, quin fuerit in B: ergo poteſt naturaliter eſſe in duobus locis diſſitis intra ſuam ſphæram, & de extremo ad extremum intra eandem ſphæram tranſire ſine medio. Probatur prima conſequentia, quia ex una parte Angelus exiſtens in palmo A. ſimul, & C., non eſſet in ſpatio excedente propriam ſphæram; (ſicut eſſet ſi replicaretur divinitus, & ſimul eſſet in ſex palmis ſpatii) ex altera parte eſſe in locis diſſitis non fert ullam contradictionem; aliter ne divinitus quidem contingere poſſet replicatio; Non enim idem diſtaret a ſe ipſo, ſed idem prout exiſtens in loco A, diſtaret a ſe ipſo prout exiſtente in loco B; quod eſt ubicationem A eſſe affixam diverſo ſpatio ab ubicatione B, non vero Angelum a ſe ipſo diſtare; ut tenentur omnes dicere in replicatione Corporis Chriſti Domini in Euchariſtia; & eodem modo anima non dicitur diſtare a ſeipſa per hoc, quod quatenus exiſtit in capite, diſtet ab anima quatenus exiſtente in pede; quia hoc eſt diſtare localiter, non entitative; ergo poteſt Angelus naturaliter eſſe in locis diſſitis inadæquatis intra propriam ſphæram.

Confirm. 1. quia magis eſt operari tranſeunter, quam immanenter; major enim virtus requiritur v. gr. ad movendum aliud a ſe, quam ad movendum ſe ipſum: atqui poteſt Angelus operari tranſeunter in extremis, quin operetur in medio; poteſt enim v. gr. movere tantum extrema alicujus corporis, ut poteſt anima movere tantum

ca-

caput, & pedes; ergo pariter poterit operari immanenter ſolum in extremis ſpatii ſibi commenſurati, producendo ſcilicet ubicationem propriam in locis diſitis inadæquatis, idque tam ſimul, quam ſucceſſive; atque adeo tam ſimul poteſt exiſtere in extremis diſitis, quam moveri ab uno ad aliud.

Confirm. 2. quia poteſt Angelus alloqui alios Angelos diſtantes, nihil producendo in medio, nec exigendo, ut quidquam Deus in medio producat; ergo poteſt etiam ponere duas ubicationes inadæquatas inter ſe diſtantes.

Confirm. 3. quia poteſt Angelus, ut prænotavimus, moveri ab extremo ad extremum ſine medio communicante, v. gr. a ſpatio A. B. tranſire ad C. D. in inſtanti, quin prius fuerit in B. C. ergo etiam poteſt ab extremo ad extremum tranſire abſque ullo medio; in neutro enim caſu haberetur vis infinita in Angelo ſic ſe movente; quia in utroque caſu haberetur ſphæra limitata: Quia tamen hujſmodi tranſitus fieret in inſtanti, non in tempore; ideo non eſſet dicendus motus velociſſimus, qui repugnat, ſed mutatio inſtantanea.

VI. Objic. 1. Anima non poteſt naturaliter informare duas partes extremas ſui corporis, non informata media; ergo nec poteſt Angelus occupare duo loca diſſita intra ſuam ſphæram.

Reſp. 1. per inſtantiam: Anima non poteſt informare brachium præciſum, etiamſi ſit contiguum; ergo nec poteſt Angelus exiſtere, ubi ſunt duo corpora diviſa, & contigua. Reſp. 2. nego conſequentiam; diſparitas eſt, quia anima eſt forma informans; conſtat autem, non poſſe naturaliter informare duas partes diſſitas, immo ne diſcontinuas quidem, quamvis contiguas: Et ratio eſt, quia anima exercet operationes ſuas mediis ſpiritibus, ſanguine, nervis, ad quod, ut patet, requiritur continuatio membrorum: At Angelus cum non ſit forma informans, non apparet, cur non poſſit duo loca diſſita intra ſuam ſphæram occupare.

VII. Objic. 1. nequeunt corpora moveri ab extremo ad extremum ſine medio; ergo neque ſpiritus.

Confirm. Nequit dari tranſitus immediatus a duratione A ad C; ergo neque ab ubicatione A ad C ſine E.

Reſp. corpora non poſſe ſimul eſſe in duplici ſpatio, quia replicarentur; cum non poſſint eſſe niſi in ſpatio adæquato: contra vero ſpiritus cum poſſint ubicationem ſuam contrahere, poſſunt naturaliter citra replicationem eſse ſimul in duplici ſpatio inadæquato. Præterea corpus non poteſt a ſpatio adæquato tranſire in adæquatum ſine medio; poteſt vero ſpiritus a ſpatio inadæquato ad inadæquatum. Prima diſparitas eſt, quia ſpiritus eſſet intra ſuam ſphæram; dum eſt in utroque extremo; ſecus corpus: Secunda, quia ſicut ſpiritus poteſt tranſire ab extremo ad extremum ſine medio communicante, quod tamen non poteſt corpus; ita pariter poteſt ſolum ſpiritus tranſire ab extremo ad extremum ſine ullo medio. Et ratio a priori eſt, quia operari ſequitur ad eſse; eſſe autem Angeli eſt indiviſibile, & ideo motus poteſt eſſe ſimultaneus; eſſe vero corporis eſt diviſibile, & ideo debet per partes poſt partes moveri: Unde nequit ab extremo ad extremum tranſire.

Ad confirm. ſi paritas inter locum, & tempus probaret, evinceret, quod ſicut ne divinitus quidem poteſt idem ſimul eſſe diverſis temporibus, ita nec in diverſis locis; unde repugnaret replicatio. Quare diſparitas eſt, quia duæ durationes, ne divinitus quidem, poſſunt eſſe ſimul; nec poteſt immediate poſt durationem A exiſtere duratio C. rei durantis, quin prius ſit duratio B: contra vero ubicationes poſſunt ſimul exiſtere, & eſſe diſſitæ: ergo ſicut poteſt Angelus eſſe divinitus in duobus locis extra propriam ſphæram, ita poteſt naturaliter intra propriam ſphæram, & ſic de uno ad alium tranſire immediate.

VIII. Objic. ultimo. Nequit agens naturaliter agere in diſtans, ne intra ſphæram quidem: ergo Angelus exiſtens in palmo A non poteſt producere ſuam ubicationem in loco C diſſito, quamvis ſit intra ſphæram. Antecedens patet: Nam Sol v. g. qui apertis feneſtris poteſt illuminare cubiculum, iis clauſis, non poteſt, quia ageret in diſtans, licet intra ſphæram. Adde, probabile eſſe, quod ne divinitus quidem agens poſſit agere in diſtans: Communius enim putant, ex Omnipotentia Dei inferri immenſitatem, quia ſcilicet ſi poteſt agere ubique, debet eſſe ubique: unde Apoſt. Actorum 17. dixit: *Non longe abeſt ab unoquoque noſtrum; in ipſo enim vivimus, movemur, & ſumus*, inferens Dei præſentiam in nobis ex ejus operatione.

Confirm. 1. quia non poteſt Angelus exiſtens in loco A producere ubicationem in C, niſi ſit antecedenter applicatus tali ſpatio,

tio, in quo producenda eſt ubicatio C, aliter ageret in diſtans: ſic Angelus durans tempore A non poteſt producere durationem tempore C, niſi antecedenter fuerit in B.

Confirm. 2. quia ſi poſſet Angelus exiſtens in palmo A producere ſuam ubicationem partialem in palmo C, poſſet illam producere extra ſphæram in quacumque diſtantia, non enim eſſet major ratio; ſequela non admittitur; ergo nec id, unde ſequitur.

Reſp. conceſſo antecedente, nego conſequentiam; quando enim Angelus locat ſe in extremis, non agit in paſſum diſtans, ſed in ſe ipſum; quamvis ponat ubicationes inter ſe diſtantes: Sicut quando Angelus movet extrema alicujus corporis, immoto medio, licet ponat motus inter ſe diſtantes, ſeu ubicationes ſucceſſivas talis corporis, non per hoc agit in paſſum diſtans. Ad id, quod additur, dico, probabiliter etiam multos docere in Philoſophia, quod poſſit divinitus agens agere in paſſum diſtans. Ex illis autem verbis Apoſtoli Vaſquez docet, ſolum inferri intentionalem Dei præſentiam in noſtro intellectu, non phyſicam, ſeu cognitionem Dei, non Deum in nobis; cum enim Apoſtolus vidiſſet aram cum Epigraphe *Ignoto Deo*, oſtendit, Deum non debere eſſe ignotum, cum ex effectibus facile innoteſcat. Sed dato, quod repugnet actio in paſſum diſtans, non ſequitur, Angelum non poſſe producere in ſe ubicationes diſtantes.

Ad primam confirmationem; Angelus ut primo ponatur a Deo in loco A potius, quam B, non debet antecedenter applicari tali ſpatio; quandoquidem non aliter applicatur ſpatio, quam per ipſam ubicationem, quæ ſi ſit realis, & exiſtens, eſt ipſum ſpatium reale exiſtens, ſit ſit poſſibilis, eſt ipſum ſpatium poſſibile, ſeu imaginarium; ergo pariter ut Angelus exiſtens in loco A poſſit immediate collocare ſe in C, non debet antecedenter applicari, ſeu eſſe immediatum ſpatio C; nec per hoc actio eſt in diſtans. Ad paritatem de durationibus jam diximus.

Ad ſecundam confirmationem, nego ſequelam; oſtendimus enim in ſecunda concluſione, id obſtare virtuti limitatæ Angelicæ.

DISPUTATIO IV.

De iis, quæ ſpectant ad intellectum Angelorum.

PLurima hic diſcutienda de ſpeciebus impreſſis, de intellectione Angelorum, de modo cognoſcendi, de objectis naturaliter cognoſcibilibus ab iiſdem, & quomodo loqui, ac mentiri poſſint.

QUÆSTIO I.

Utrum ſit poſſibilis ſpecies impreſſa univerſaliſſima repræſentans in actu primo clare, & diſtincte omnia poſſibilia?

EX hujus quæſtionis reſolutione dependet etiam reſolutio celebris quæſtionis, tum in prima parte, Num cognitio omnium poſſibilium in Deo inferat comprehenſionem Omnipotentiæ? tum in tertia parte, Num Chriſtus Dominus actu cognoſcat omnia poſſibilia, aut ſaltem futura? cum enim in eo ſint omnes theſauri ſapientiæ, & ſcientiæ Dei, dicendum, de facto cognoſcere quæcumque cognoſcere poteſt, præſertim quæ ad Electos ſpectant, quorum eſt caput. Antequam quæſtio reſolvatur, præmittimus quæ ignoranda non ſunt de ſpeciebus intentionalibus Angelorum.

ARTICULUS I.

Præmittuntur ſelectiora de ſpeciebus impreſſis Angelorum.

I. PRæmittendum 1. ex D.Th. 1. p. qu.55. intellectum Angelicum indigere ſpecie impreſſa ad intelligenda objecta a ſe diſtincta, ſaltem diſtantia: eſſe vero ex ſe completum principium, & ultimo determinatum ad ſeipſum intelligendum. Ratio doctrinæ eſt, quia cognitio eſt aſſimilatio objecti: ergo exigit concurſum ejuſdem objecti, ut detur cauſa proportionata talis aſſimilationis; hoc autem fieri nequit niſi per ſpeciem vicariam objecti, quando illud eſt abſens; ergo requiritur ſpecies ad intelligenda objecti diſtantia. Quando autem objectum eſt intra ſphæram activitatis intellectus Angelici, probabiliter poteſt intellectus Angelicus ab ipſo objecto, etiam materiali, determinari ad illud cognoſcendum abſ-

Digitized by Google

abſque ſpecie impreſſa ſuperaddita. Si enim poteſt intellectus humanus cum concurſu phantaſmatis materialis cauſare ſpeciem impreſſam intelligibilem, ſpiritualem, quidni poterit intellectus Angelicus cum concurſu immediato objecti materialis cauſare ſpeciem expreſſam, ſeu cognitionem ſpiritualem illius? dummodo ſit intra certam diſtantiam proportionatam ſphæræ activitatis Angeli, quæ eo eſt amplior, quo Angelus eſt perfectior. Probabile enim eſt, quod objectum etiam materiale immediate concurrat ad cognitionem, non ſolum quando eſt immediatum, ſed etiam quando diſtat, dummodo ſit intra ſphæram proportionatam: Sicut enim ab objecto viſibili tranſmittitur ſpecies ad oculum corporeum, ut cauſetur viſio, ita poteſt objectum materiale abſque ulla ſpecie impreſſa, immediate, ſimul cum influxu aliorum objectorum intra eandem ſphæram exiſtentium, determinare intellectum Angeli ad eorum cognitionem, quin ex hoc ſequatur actio in diſtans; Eo modo, quo non habetur actio in diſtans, quando partes v. gr. ignis profundiores, & remotæ a paſſo ſimul cum aliis partibus immediatis paſſo concurrunt ad illud comburendum.

II. Præmittendum 2. Angelos habuiſſe ab initio ſuæ creationis ſpecies impreſſas earum rerum, quas decuit eos ab initio non ignorare, nec potuerunt abſque ſpeciebus cognoſcere, vel quia objecta non exiſtebant, vel quia erant diſtantia extra ſphæram ſuæ activitatis, nec ullam habebant connexionem cum objecto præſente, in quo tanquam in medio potuiſſent indirecte cognoſci. Ratio doctrinæ eſt, quia hujuſmodi ſpecies non poſſunt aliam habere cauſam in natura, niſi Deum ipſum; ergo cum Angelis fuerunt a Deo congenitæ, & concreatæ.

III. Præmittendum 3. quod licet Angeli habeant a Deo concreatas ſpecies impreſſas innumeras, & alias propriis actibus acquirant, non proinde neceſſario ſemper cognoſcunt omnia ea objecta, quorum ſpecies habent. Ratio eſt, quia ſicut homines, ita & Angeli poſſunt attentius ſe libere applicare ad diſtinctius cognoſcenda hæc objecta præ aliis; & ſimiliter poſſunt libere abſtinere a cognitione aliquorum objectorum, ut perfectius, & attentius vacent aliorum cognitioni, quorum confuſam tantum habent cognitionem. Unde fit, Angelos ſpeciebus univerſalibus, quibus ſunt inſtructi, poſſe uti pro arbitrio vel adæquate, vel inadæquate tantum, hoc eſt vel cognoſcendo omnia objecta, quæ poſſunt exprimere, vel aliqua tantum diſtincte, alia confuſe.

IV. Præmittendum 4. ex ſpeciebus intelligibilibus ſive infuſis, & congenitis, ſive acquiſitis, aliquas eſſe particulares, quibus ſcilicet attingere poſſunt unum tantum objectum; alias eſſe univerſales, quibus attinguntur plura objecta vel confuſe, vel diſtincte. Quando intelligibilitas objecti adæquat, vel excedit perfectionem intelligentis, tunc illud per ſpeciem particularem intelligitur, puta quando Angelus intelligit Angelos æquales, vel ſuperiores; ſicut etiam quando de novo acquirunt Angeli propriis actibus ſpeciem alicuius objecti particularis. Quando vero cognoſcunt objecta inferiora, par eſt, ut ea cognoſcant ſpeciebus univerſalibus repræſentativis ſimul plurium; ſi enim poteſt dari aliqua cognitio indiviſibilis, qua attingatur ſimul clare, & diſtincte Petrus, & Paulus, poterit etiam dari ſpecies impreſſa repræſentativa in actu primo clare, & diſtincte Petri ſimul, & Pauli; hujuſmodi autem ſpecies, & actus convenientiores ſunt perfectioni, & ſimplicitati Angelicæ. Imo ad vitandam in natura multiplicationem entium non neceſſariam, dicendum, de facto hujuſmodi ſpecies univerſales eſſe illis a Deo infuſas; ita tamen, ut quo ſuperiores ſunt Angeli, eo per ſpecies univerſaliores intelligant, ut communius docent cum D. Thom. q. 55. art. 3. contra Scotiſtas. Et ratio eſt, quia quo perfectior eſt potentia intellectiva, eo plura eodem actu ſimul poteſt intelligere; ſicut ſenſus quo perfectior eſt, eo plura ſimul actu cognoſcit, & virtus quo altior eſt, eo ad plures effectus ſimul producendos ſe extendit: quare Angeli ſuperiores de facto ſpeciebus univerſalioribus intelligunt ea, quorum cognitio eſt iis debita; ſic enim magis proportionantur ſpecies actibus, quorum ſunt principia. His præſuppoſitis

V. Quæritur acriter. An ſit poſſibilis ſpecies impreſſa univerſaliſſima, ſeu repræſentativa in actu primo clare, & diſtincte omnium ſimul poſſibilium? Eam de facto dari, communiter negant; quia cum ſpecies univerſalior arguat intellectum perfectiorem, ſpecies univerſaliſſima argueret intellectum creatum perfectiſſimum, qui repugnat. Prima itaque ſententia Capreol. Gran. Arrub. apud Amic. diſp. 9. ſect. 9. putat eſſe poſſibilem, immo & de facto dari ſpeciem repræſentativam infinitorum indivi-

dividuorum ejuſdem ſpeciei, non tamen omnium poſſibilium; quia ſcilicet ſpecies hujuſmodi, ſi quam infinitatem haberet, ſolum haberet extenſivam, compoſſibilem cum entitate creata: poteſt itaque Angelus habere a Deo infuſam ſpeciem, qua poſſit cognoſcere conceptus, qui poſſunt per totam æternitatem ipſi ab aliis Angelis manifeſtari; necnon infinita individua externarum operationum, quæ ab Angelis ponentur per totam æternitatem. Secunda ſententia Cajet. Bag. Vaſq. diſp. 202. cap. 2. docet, etiam infinitas ſpecies creaturarum ſub aliquo certo genere poſſe ab aliqua ſpecie impreſſa repræſentari. Tertia Henrici, & aliorum apud Suar. l. 2. de Angelis c. 33. & 3. p. diſp. 26. tenet, etiam omnia poſſibilia poſſe ab aliqua ſpecie intelligibili repræſentari; quia ſicut poteſt ſpecies intelligibilis creata, & limitata repræſentare Deum, ita etiam omnia poſſibilia. Ultima ſententia, cum qua ſentiendum, negat poſſibilem ſpeciem univerſaliſſimam tam impreſſam, quam expreſſam, repræſentativam clare, & diſtincte etiam infinitorum individuorum, nedum omnium poſſibilium, ſive ea attingantur in Deo, ſive extra Deum in ſe ipſis. Ita D. Thom. quæſt. 2. de veritate art. 5. ad primum, dum negat Chriſto Domino hujuſmodi cognitionem: & 1. p. quæſt. 12. artic. 8. Scotus in 2. diſtinct. 3. quæſt. 10. Godoy, Lichet. Amic. & alii.

ARTICULUS II.

Oſtenditur, repugnare ſpeciem impreſſam univerſaliſſimam.

VI. PRima concluſio. Suppoſita repugnantia infiniti categorematici, repugnat ſpecies impreſſa (& eadem eſt ratio de expreſſa) repræſentativa clare, & diſtincte etiam infinitorum individuorum ejuſdem ſpeciei, nedum omnium poſſibilium.

Prob. ex Lumbier de Incar. num. 1509. & Platelio. Repugnat, ſpeciem eſſe repræſentativam infinitorum qua talium ſub propria ratione individuali, & non eſſe infinitam ſaltem extenſive; ergo ſuppoſita repugnantia cujuſvis infiniti categorematici, repugnat ſpecies impreſſa univerſaliſſima repræſentativa clare, & diſtincte infinitorum.

Antecedens prob. quia ſpecies repræſentativa infinitorum æquivalet infinitis ſpeciebus, quibus ſeorſim ea infinita objecta repræſentari poſſent; atqui quod æquivalet infinitis, non poteſt non eſſe infinitum; ergo hujuſmodi ſpecies haberet infinitatem repugnantem. Sicuti enim ſi repugnarent infinitæ ubicationes, infiniti calores, infinitæ vires ſuſtentativæ ponderum infinitorum, a fortiori repugnabit una ubicatio, unus calor, una virtus ſuſtentativa, quæ illis infinitis æquivaleant; ita prorſus, ſi ratione infinitatis repugnant infinitæ ſpecies repræſentativæ infinitorum objectorum, a fortiori repugnabit una ſpecies, quæ in identitate contineat perfectionem illarum infinitarum.

Hinc fit, quod in hac ſententia ſi beatus in Deo cognoſceret omnia poſſibilia, aut etiam infinita individua, comprehenderet ſimul, & non comprehenderet omnipotentiam; quia hujuſmodi cognitio eſſet, & non eſſet infinite perfecta, ac divina. Si enim cognitio indiviſibilis, qua attingitur Petrus, & Paulus, æquivalet duabus cognitionibus, quarum altera attingat Petrum, altera Paulum, cognitio indiviſibilis, qua attinguntur clare, & diſtincte infinita, æquivalet infinitis cognitionibus attingentibus ſingula; & conſequenter ſi infinitæ cognitiones ratione infinitatis eſſent, & non eſſent quid creatum, ut hic ſupponitur; a fortiori illa cognitio indiviſibilis, quæ in identitate continet perfectionem cognitionum infinitarum, eſſet & non eſſet Divina.

Confirm. quia ordo intentionalis imitatur ordinem realem; atqui ſi omnia poſſibilia (& eadem eſt ratio de infinitis individuis, ſi repugnet infinitum categorematicum) identificarentur, importarent perfectionem infinitam, creaturæ repugnantem; conſtituerent enim creaturam maximam in ordine reali, quæ omnium poſſibilium perfectionem contineret; ergo pariter, ſi una cognitio, aut una ſpecies impreſſa contineret in identitate perfectionem cognitionum, aut ſpecierum de omnibus poſſibilibus, aut de infinitis individuis, talis cognitio, aut ſpecies eſſet in ordine intentionali omnium perfectiſſima, ſaltem in ſpecie ſua, atque adeo etiam repugnans; non ſecus ac repugnat ſubſtantia in ſua ſpecie perfectiſſima, aut qualitas perfectiſſima in ſpecie ſua.

Neque dicas, hujuſmodi cognitionem, aut ſpeciem impreſsam poſse creſcere intenſive in claritate, atque adeo non eſse ſim-

Digitized by Google

ſimpliciter infinitam, nec repugnare. Nam contra eſt, quia idem dici poſſet de creatura maxima in ordine reali; quod ſcilicet poſſet creſcere extenſive, ſeu multiplicari numerice in ſpecie ſua, atque adeo nec eſſet ſimpliciter infinita, nec repugnaret. Directe itaque reſpondendum, utramque partem contradictionis ſequi in utroque caſu.

VII. Objic. 1. etiamſi repugnet infinitum categorematicum creatum, adhuc poteſt intellectus Angelicus concurrere ad cognitiones ſyncategorematice infinitas, tum numero, tum ſpecie diverſas; necnon ad cognitionem ſingulorum poſſibilium, per meram ſuperioritatem ordinis; ergo pariter dari poteſt ſpecies impreſſa univerſaliſſima, quæ cum intellectu concurrat ad cognitionem infinitorum objectorum, necnon omnium poſſibilium.

Confirm. quia quælibet ſpecies impreſſa citra ullam infinitatem, & repugnantiam poteſt concurrere ad infinitas cognitiones numero ſaltem diverſas; v. g. ſpecies repræſentativa Petri poteſt concurrere ad infinitas cognitiones numero diverſas, qua exprimatur idem Petrus; ergo poterit etiam ſpecies aliqua intelligibilis concurrere ad cognitionem infinitorum objectorum.

Reſp. nullam ſpeciem impreſſam poſſe eſſe in actu primo repræſentativam adæquate, & proxime infinitorum, qua infinitorum, neque ſimul, neque ſeorſim. Nam ſicut bene arguimus, omnipotentiam non ſolum eſſe ſuperioris ordinis ad quemlibet effectum creatum, ſed etiam eſſe categorematice infinitam, per hoc præciſe quod poſſit plura, & plura, perfectiora, & perfectiora ponere, etiamſi non poſſet ponere infinitum categorematicum: ita pariter ſpecies-impreſſa univerſaliſſima eſſet in ſua ratione categorematice infinita, non ſolum ſi poſſet concurrere ad repræſentationem infinitorum objectorum categorematice, & collective, ſed etiam ſi poſſet tantum ſyncategorematice, & diſtributive. Idcirco intellectus Angelicus poteſt concurrere citra infinitatem ad cognitiones ſyncategorematice infinitas, quia ad omnes illas concurrit ſolum inchoate ſecundum prædicatum vitalitatis, quod in ſingulis eſt finitum, & proportionatum ſuæ cauſæ; ſecundum prædicatum vero expreſſivi hujus vel illius objecti adjuvatur intellectus a ſpecie impreſſa; & quia poteſt ab aliis, & aliis ſpeciebus ad alias, & alias cognitiones adjuvari, ideo abſque ulla ſua infinitate concurrere poteſt ad cognitiones ſyncategorematice infinitas; Eo modo, quo quælibet cauſa ſecunda poteſt concurrere cum cauſa prima ad non tot, quin plura individua ejuſdem ſpeciei, quia cauſæ ſecundæ correſpondet prædicatum ſpecificum effectus, quod eſt finitum, & individuationes, quæ ſunt infinitæ, correſpondent cauſæ primæ: contra vero ſi daretur ſpecies impreſſa, aut expreſſa univerſaliſſima, contineret perfectionem infinitarum ſpecierum, aut cognitionum adæquate, & ideo repugnat.

In forma diſtinguo antecedens: poteſt intellectus concurrere ad cognitiones omnium poſſibilium inchoate, & remote, ita ut per ſpecies impreſſas illorum compleatur, concedo; proxime, & complete, nego antecedens, & conſequentiam.

Ad confirm. recurrit eadem reſponſio: Imo argumentum retorquetur; non poteſt enim ſpecies intelligibilis (ut nec quævis alia cauſa ſecunda) concurrere ad infinita ſyncategorematice individua, niſi cum cauſa ſecunda concurrat cauſa prima continens perfectionem infinitarum individuationum; ergo neque poteſt ſpecies impreſſa eſſe in actu primo repræſentativa infinitorum individuorum, aut poſſibilium, quin contineat perfectionem infinitarum ſpecierum impreſſarum, creaturæ repugnantem. Nam, ut arguit Scotus in ſecund. diſp. 9. q. 2. *Ubi pluralitas numeralis concludit majorem perfectionem, infinitas numeralis concludit perfectionem infinitam*. Sed poſſe repræſentare plura individua concludit perfectionem majorem in ſpecie impreſſa, cæteris paribus, ut patet; ergo poſſe repræſentare infinita individua concludit perfectionem infinitam.

VIII. Objic. 2. Poteſt ſpecies finita impreſſa per meram ſuperioritatem ordinis eſſe repræſentativa Dei; ergo etiam infinitorum, imo & omnium poſſibilium.

Confirm. a priori, quia ſpecies tam impreſſa, quam expreſſa non creſcit arithmetice ad incrementum objecti, ſed geometrice; ergo poteſt eſſe infinita, quamvis objectum ſit infinitum; atque adeo ſicut ſpecies repræſentativa Dei eſt finita, & ſuperioris ordinis ad ſpecies repræſentativas creaturarum perfectiorum, & perfectiorum; ita ſpecies repræſentativa omnium poſſibilium erit pariter finita, & ſuperioris ordinis ad ſpecies repræſentativas ſingulorum.

Reſp. conceſſo antecedente, diſt. conſeq. poteſt eſſe finita ſpecies repræſentativa infinitorum, ut infinitorum clare, & diſtin-

Digitized by Google

cte, nego; infinitorum confuſe, concedo conſequentiam. Idcirco ſpecies repręſentativa Dei eſt finita, quia repræſentat Deum ſub una tendentia indiviſibili ſuperiori ad tendentias cognitionum repræſentantium creaturas, quin contineat cognitiones creaturarum: contra vero quando repræſentantur infinita ut infinita, tunc ſpecies iſtorum repræſentativa continet in identitate, & per æquivalentiam formalem perfectionem infinitarum ſpecierum repræſentantium ſingula; & ideo eſſet ſpecies perfectionis infinitæ: Ad eum modum, quo calor indiviſibiliter continens perfectionem infinitorum calorum intenſiorum, & intenſiorum, non poteſt eſſe calor ſolum ſuperioris ordinis, (ut eſt ſubſtantia ſuperioris ordinis ad infinita accidentia, quæ non præcontinet) ſed debet eſſe calor ſimpliciter infinitus; non ſecus ac vis ſuſtentativa infinitorum ponderum eſt infinita.

Ad confirm. diſting. antec. ſpecies creſcit geometrice ad incrementum objecti, quando ſub una tendentia reſpicit objectum perfectius, conc. quando per tendentias diverſas, æquivalentes pluribus diſtinctis, nego antec. & conſequentiam; tunc enim ad incrementum objecti debet creſcere arithmetice; & infinitas objecti arguit in ſpecie tam impreſſa, quam expreſſa infinitatem, ſicut vis productiva v. gr. motus velocioris, & velocioris eſt ſimpliciter infinita, non vero ſuperioris ordinis ad quamcumque virtutem motivam finitam. Idemque dicimus de vi ſuſtentativa ponderis majoris, & majoris in infinitum; necnon de vi meritoria operationum Chriſti Domini, de Omnipotentia &c., quæ non poſſunt dici ſolum ſuperioris ordinis, ſicut dicitur v. gr. lumen gloriæ ſuperioris ordinis ad quodvis lumen naturale intenſius, & intenſius; quia lumen gloriæ non æquivalet lumini naturali intenſiori, & intenſiori, nec poteſt præſtare effectus, quos præſtaret lumen naturale intenſius in infinitum.

IX. Objic. ultim. Materia, quæ eſt capax infinitarum formarum perfectiorum, & perfectiorum, æquivalet infinitis materiebus addictis ſingulis formis, & tamen non eſt infinite perfecta; ergo ſpecies repræſentativa infinitorum, qua infinitorum, quamvis æquivaleat infinitis ſpeciebus repræſentantibus ſingula, non per hoc erit infinita.

Confirm. quia capacitas ad perfici in materia eſt perfectio, & quo a pluribus perfici poteſt, eo cæteris paribus eſt perfectior, & tamen ſi poteſt perfici ab infinitis formis ſaltem ſyncategorematice, non eſt infinite perfecta; ergo neque in caſu noſtro ſpecies repræſentativa infinitorum.

Reſp. quod ſicut ſubſtantia non continet æquivalenter infinitos calores, ſed eſt indiviſibiliter in gradu ſuperiori ad illos; ita materia, quæ poteſt perfici ab omnibus formis non continet æquivalenter materias infinitas minus perfectas, & paucioribus formis perfectibiles, ſed ſolum eſt in gradu ſuperiori.

Ad confirm. reſp. 1. per inſtantiam. Intellectus per hoc, quod poſſit producere intellectiones ſyncategorematice infinitas, non eſt infinitus; ergo neque erit infinitus calor v. g. æquivalens infinitis caloribus, nec Omnipotentia, &c. Secundo dico, quod ſicut intellectus eſt potentia inchoata, & remota, quæ indiget compleri a ſpeciebus, & a concurſu omnipotentiæ, ut intelligat, & ideo non eſt infinite perfectus, quamvis poſſet producere infinitas categorematice intellectiones; ita materia eſt potentia receptiva remota, quæ indiget concurſu agentis; ut poſſit proxime recipere formas: unde non eſt infinite perfecta, quamvis poſſit recipere, ac perfici ab infinitis formis.

X. Secunda concluſio: præſcindendo a repugnantia infiniti categorematici creati, aut omnium poſſibilium, adhuc repugnat ſpecies tam expreſſa, quam impreſſa univerſaliſſima, repræſentativa omnium poſſibilium clare, & diſtincte; Ita etiam Platel., & alii ex D. Th. & Scoto.

Probat. præſcindendo a poſſibilitate omnium poſſibilium, repugnat creatura maxima, quæ in identitate contineat omnium poſſibilium perfectionem, puta hominis, Angeli, Archangeli, &c. ergo a pari etiam repugnabit cognitio, quæ clare attingat omnia poſſibilia, hominem, Angelum &c. Prob. conſequentia, quia ſicut creatura maxima contineret in ordine reali perfectionem majorem, & majorem in infinitum, atque adeo infinitum intenſive, ita cognitio omnium poſſibilium contineret in ordine intentionali perfectionem cognitionum perfectiorum, & perfectiorum in infinitum, atque adeo perfectionem infinitam intenſive ſecundum gradus heterogeneos; ergo utraque æqualiter repugnat. Quandoquidem ſicut in ordine reali exhaurit, non adæquat Omnipotentiam creatura perfectiſſima intenſive; ita in ordine intentionali exhaurit, non adæquat Omnipotentiam cognitio omnium poſſibilium, quæ ſecundum gradus

he-

heterogeneos eſt intenſive perfectiſſima. Cognitionem iſtam eſſe intenſive perfectiſſimam ſecundum gradus heterogeneos, eſt continere perfectionem majorem, & majorem in infinitum, non ſecundum claritatem cognitionis, ſeu ſecundum gradus homogeneos, quia ſupponeretur, quod omnia poſſibilia attingantur eadem claritate, v. g. intenſa ut unum, ſed ſecundum gradus heterogeneôs, & diſſimiles, quatenus contineret perfectionem cognitionis terminatæ ad hominem, Angelum, Archangelum, &c. Quæ cognitiones quamvis ſint æque claræ, adhuc dicuntur inæquales, quatenus cæteris paribus perfectior eſt cognitio terminata ad Angelum, quam ad hominem, & perfectior eſt terminata ad Archangelum, quam ad Angelum.

Neque dicas, quod cognitio intenſa ut unum terminata ad omnia poſſibilia poſſet creſcere intenſive ſecundum gradus homogeneos, & eſſe clarior, & clarior, quamvis non poſſet creſcere intenſive ſecundum gradus heterogeneos. Nam, ut nuper diximus, utraque pars contradictionis ſequeretur, quod poſſet, & non poſſet creſcere; ſicuti creatura maxima continens perfectionem hominis, Angeli, Archangeli, & omnium ſpecierum poſſibilium poſſet, & non poſſet creſcere extenſive, ſeu multiplicari numerice.

Ratio a priori eſt, quia infinitum in uno genere debet eſſe infinitum in omni genere; quantitas v. g. infinita ſecundum longitudinem eſt æquivalenter infinita etiam ſecundum latitudinem, & profunditatem; ergo quantitas virtutis, ſeu perfectionis indiviſibiliter continens perfectionem infinitam in uno genere, indiviſibiliter continet perfectionem infinitam in omni genere; & ideo creatura maxima, quæ eſſet infinita intenſive, deberet etiam eſſe infinita extenſive, & numerice multiplicabilis; ergo pariter cognitio terminata ad omnia poſſibilia, quæ indiviſibiliter ſecundum gradus heterogeneos eſt infinite perfecta intenſive, debet etiam ſecundum gradus homogeneos, & omni alia ratione eſſe infinite perfecta, atque adeo repugnat. Et ſane, quod in quantitate molis infinitum in uno genere ſit æquivalenter infinitum in omni, ſupponitur hic cum admittentibus poſſibilitatem infiniti categorematici; Quod autem hoc etiam ſit verum in quantitate virtutis, ſeu perfectionis, ex eo conſtat, quia non aliter philoſophandum de quantitate molis, ac de quantitate virtutis, juxta celebre D. Aug. effatum; *In iis, quæ non mole magna ſunt, hoc eſt majus eſſe, quod eſt melius eſſe.* Unde ſequitur ſimpliciter repugnare quodcumque ens creatum dicens in aliqua linea perfectionem infinitam indiviſibiliter, eſto non repugnaret collectio aliqua infinita entium creatorum: Sicuti repugnat, ens indiviſibiliter continens perfectionem omnium poſſibilium eſſe creatum, quamvis non repugnaret collectio omnium poſſibilium.

Confirm. etiam concluſio ex illo princ. Scoti in 2. diſt. 3. qu. 10. *Ubi pluralitas numeralis concludit perfectionem majorem, ibi infinita pluralitas arguit perfectionem infinitam;* ergo pariter ubi pluralitas numeralis arguit perfectionem majorem in ratione ſpecifica, & intenſive ſecundum gradus heterogeneos, ibi pluralitas infinita arguit perfectionem hujuſmodi infinitam; atqui cognitio terminata ad hominem, & Angelum v. g. concludit perfectionem intenſive ſecundum gradus heterogeneos majorem, quã ſi terminaretur ad ſolum hominem; ergo cognitio terminata ad omnia poſſibilia eſt intenſive ſecundum eoſdem gradus infinite perfecta in ordine intentionali, atque adeo repugnans; non ſecus ac creatura maxima in ordine reali.

XI. Tertia concluſio: præſcindendo a poſſibilitate infiniti, ſicut repugnat ſpecies impreſſa univerſaliſſima repræſentativa in actu primo omnium poſſibilium, ita etiam repræſentativa clare, & diſtincte infinitorum individuorum, v. g. infinitorum hominum. Hæc concluſio deſcendit ex præcedenti.

Prob. repugnat cognitio perfectiſſima intenſive ſecundum gradus æquales heterogeneos, quæ ſcilicet attingat clare, & diſtincte infinitas creaturas perfectiores, & perfectiores, ut oſtendimus in ſecunda concluſione; ergo etiam repugnat cognitio perfectiſſima extenſive, quæ attingat clare, & diſtincte infinita individua. Prob. conſeq. primo ex proportione inter ordinem realem, & intentionalem; ſi enim in ordine reali repugnat creatura perfectiſſima intenſive, repugnat pariter perfectiſſima extenſive, ſive immultiplicabilis numerice: ergo etiam in ordine intentionali, ſi repugnat cognitio perfectiſſima intenſive, repugnabit cognitio extenſive perfectiſſima in vi repræſentativa, quæ ſcilicet repræſentet infinita individua. Secundo a priori, quia infinitum in una linea debet eſſe infinitum in omni linea, ut in quantitate molis, ita in quantitate virtutis, ſeu perfectionis.

Qui tamen ad hæc altius percipienda-

Digitized by Google

multum conferunt, quæ adverſus poſſibilitatem omnium poſſibilium, & infiniti categorematici paſſim adducuntur; ideo quamvis ab his quæſtionibus hic præſcindatur, tamen ea hic obiter recolemus, oſtendendo primo, repugnare collectionem omnium poſſibilium, ut fere communiſſime DD. etiam Infinitarii docent. Secundo ex omnium poſſibilium repugnantia rite inferri repugnantiam infinitorum individuorum ſub una ſpecie, puta infinitorum hominum: Unde apparebit, repugnare ſimpliciter quamcumque ſpeciem impreſſam univerſaliſſimam; ac breviter innuemus, quid dicendum de cognitione debita Chriſto Domino, de qua fuſius in de Incarnatione diſp. ult. qu. 3. art. 2.

Primo quidem repugnare collectionem omnium poſſibilium, ſeu infinitarum ſpecierum perfectiorum, & perfectiorum hominis, Angeli, Archangeli, &c. ſic oſtenditur. Hujuſmodi collectio licet ſecundum multitudinem infinita, ſecundum quantitatem virtutis eſſet finita ſimul, & maxima, ſeu perfectiſſima; ergo repugnat. Conſequentia ſequitur; univerſim enim repugnat finitum, & maximum tum in quantitate molis ſive continua, ſive diſcreta, tum in quantitate virtutis. Antecedens probatur. Et quidem, quod collectio iſthæc eſſet perfectiſſima, ſeu maxima, patet; nam ſi præter hanc poſſet dari perfectior, ea non eſſet collectio omnium poſſibilium. Quod vero eſſet ſecundum quantitatem virtutis finita, etiam patet; tum quia infinite diſtat a perfectione divina; non poteſt autem eſſe infinitum; quod eſt infinite minus infinito: tum etiam quia ſi collectioni omnium poſſibilium addatur Deus, hujuſmodi collectio evadit perfectior: ergo circumſcripto Deo, non eſt infinite perfecta; quandoquidem infinitum per quodcunque additamentum creſcere non poteſt; unde eſt, quod complexum ex Deo, & creatura non eſt quid majus, ſeu perfectius ſolo Deo, utpote infinito.

Confirm. primo paritate quantitatis molis. Si detur infinita collectio linearum majorum, & majorum, quarum prima ſit e. g. palmaris, ſecunda bipalmaris, tertia tripalmaris, & ſic in infinitum, quamvis ſingulæ eſſent ſecundum longitudinem finitæ, at complexum illarum occuparet ſpatium infinitum; unde ſimul ſumptæ æquivalerent corpori immenſo: ergo cum ex Auguſtino idem dicendum de quantitate virtutis, ac de quantitate molis, ſi dentur infinitæ creaturæ, quarum una ſit perfectior alia, quamvis ſingulæ eſſent finitæ perfectionis, officerent tamen complexum perfectionis æquivalentis omni perfectioni, nempe divinæ, atque adeo repugnat.

Confirm. ſecundo. Creatura in ratione perfectionis, ſive in quantitate virtutis maxima, quæ ſcilicet abſorbeat omnem perfectionem, dempta Aſeitate, repugnat; nec nobis juxta noſtras leges licitum eſt ejus poſſibilitatem propugnare: ergo pariter repugnat collectio omnium poſſibilium. Probatur conſequentia: Ideo illa creatura repugnat, quia eſſet, & non eſſet maxima; eſſet, ut ſupponitur, non eſſet vero, quia eſſet creata, atque adeo perfectionis limitatæ infinite diſtantis a perfectione divina; atqui pariter collectio omnium poſſibilium eſſet maxima, ut ſupponitur, non eſſet, quia quamvis ſecundum multitudinem eſſet infinita, at ſecundum quantitatem virtutis eſſet limitata, utpote quæ non minus diſtaret a perfectione divina, quam muſca; finiti enim ad infinitum nulla proportio; ſicut palmus quantitatis quamvis ſecundum multitudinem partium proportionalium eſſet infinitus, ſecundum magnitudinem tamen non poteſt non eſſe finitus, eo ipſo ac infinite diſtat a magnitudine infinita: ergo tam creatura maxima, quam collectio creaturarum perfectiſſima æque repugnat.

Neque apte quis dicere poteſt, collectionem omnium poſſibilium eſſe infinite perfectam infinitate creata, ſicuti nec poteſt idem dici de creatura maxima; pugnat enim in terminis, perfectionem eſſe infinitam, & eſſe creatam, ſeu limitatam. Quibus adde, quod complexum omnium poſſibilium non ideo eſt omnium poſſibilium, quia continet infinitas infinitates tum intenſive, tum extenſive; nam ſi ab hoc complexo, quod tu dicis eſſe omnium, demas alterna poſſibilia, adhuc remanent infinitæ infinitates, & tamen remanet complexum omnium; ergo dicendum, quod complexum omnium poſſibilium repugnet.

XII. Oſtenditur deinde, ex repugnantia collectionis omnium poſſibilium, ſeu infinitarum ſpecierum perfectiorum, & perfectiorum, videlicet hominis, Angeli, Archangeli, &c. rite inferri repugnantiam infinitorum individuorum, v. g. infinitorum hominum, ſic: Repugnat collectio illa infinitarum ſpecierum, quia eſſet perfectiſſima intenſive; ergo repugnat etiam collectio infinitorum individuorum, quia eſ-

Digitized by Google

eſſet perfectiſſima extenſive. Probatur conſequentia primo, quia Deus non minus poteſt ponere perfectius, & perfectius intenſive, quam extenſive; non minus ſpecies, quam individua, ſicut non minus in quantitate molis altitudinem, quam latitudinem; ergo ſi derogat Omnipotentiæ ponere collectionem infinitarum ſpecierum perfectiſſimam intenſive, derogabit pariter collectio perfectiſſima extenſive. Secundo a priori, quia infinitas in uno genere eſt infinitas in omni, ut in quantitate molis, ita in quantitate virtutis.

Neque dici poteſt, collectionem infinitorum individuorum, puta hominum, non exhaurire Omnipotentiam, quia poſſet dari collectio creaturarum perfectior, nempe Angelorum; contra vero collectionem ſpecierum infinitarum exhaurire Omnipotentiam, quia non poſſet dari collectio perfectior. Nam contra eſt, quia ſicut collectio infinitarum ſpecierum, quamvis poſſet extenſive creſcere, quatenus dari poſſent plures hujuſmodi collectiones, tamen quia non poſſet creſcere etiam intenſive, ideo exhauriret Omnipotentiam, & utramque partem contradictionis involveret; ita collectio infinitorum hominum, quamvis poſſet creſcere intenſive; quia tamen non poſſet etiam extenſive, cum non poſſet dari collectio hominum major, ideo pariformiter exhauriret Omnipotentiam, & repugnat.

Quæ ab Adverſariis adducuntur ad poſitive oſtendendam poſſibilitatem infinitorum individuorum, præſertim quia videtur dari infinitum categorematicum creaturarum poſſibilium in mente Dei, & dantur de facto infinitæ negationes creaturarum non exiſtentium, ea retorquentur adverſus poſſibilitatem infinitarum ſpecierum, & facili negotio evacuantur in phyſicis, ut videre eſt, præſertim apud Cattaneum, & Semerium. Et ſane etiam in ſenſu compoſito decreti de non producendis infinitis hominibus ſunt poſſibiles non tot, quin plures homines, atque adeo ſyncategorematice infiniti; quin ſit compoſſibile cum tali decreto infinitum categorematicum hominum. Sicuti autem homines compoſſibiles cum tali decreto ſunt infiniti in mente Dei, & quidem actu, quatenus ſinguli actu a Deo cognoſcuntur, quin tamen poſſint extra mentem Dei eſſe actu homines infiniti in ſenſu compoſito hujus decreti, ut patet; ita abſolute homines poſſibiles in mente Dei ſunt infiniti, ſeu non tot quin plures ſinguli actu cogniti, quin tamen poſſint extra mentem Dei eſſe infiniti actu, & categorematice. Et ratio a priori eſt, quia ſicut dum ſunt actu poſſibiles homines non tot quin plures, ſolum datur actu Omnipotentia, quæ poteſt non tot quin plures homines, atque adeo infinitos ſyncategorematice producere, quin ex hoc ſequatur, quod poſſit producere homines infinitos categorematice; (ad eum modum, quo in ſenſu compoſito decreti de producendis infinitis categorematice hominibus, quamvis Omnipotentia poſſit non tot quin plures ſyncategorematice producere, non ſequitur tamen per Adverſarios, quod poſſit etiam in ſenſu compoſito talis decreti producere infinitos categorematice, ut eſt indubitatum) ita prorſus dum in mente Dei ſunt actu cogniti non tot quin plures homines, ſolum datur actu infinita Dei cognitio, quæ repræſentat non tot quin plures homines, atque adeo infinitos ſyncategorematice poſſibiles, quin ex hoc ſequatur, quod cognoſcat homines poſſibiles infinitos categorematice; non ſecus ac in ſenſu compoſito decreti de non producendis infinitis categorematice hominibus, cognitio divina repræſentat ut compoſſibiles cum hoc decreto non tot quin plures, atque adeo infinitos ſyncategorematice homines, non vero infinitos categorematice.

XIII. Sequitur ex dictis primo, repugnare non ſolum infinitas ſpecies tam impreſſas, quam expreſſas ſive omnium poſſibilium, ſeu infinitorum, ſed etiam, & quidem a fortiori, unam ſpeciem repræſentativam clare, & diſtincte aut omnium poſſibilium, aut infinitorum; Sicuti ſi repugnat collectio diviſibilis omnium poſſibilium, a fortiori repugnat creatura indiviſibiliter continens perfectionem omnium poſſibilium; adeo ut hujuſmodi creatura repugnet, etiamſi collectio omnium poſſibilium non repugnaret. Ratio eſt, quia infinitum in una linea eſt infinitum in omni, ſeu infinitum ſimpliciter tam in quantitate molis, quam in quantitate virtutis; e. g. creatura, quæ contineret indiviſibiliter perfectionem infinitarum ſpecierum, v. g. hominis, Angeli, Archangeli, quia eſſet infinite perfecta intenſive in ordine reali, deberet etiam eſſe infinita extenſive, & immultiplicabilis, & ſimul deberet eſſe infinita in ordine intentionali, quia deberet eſſe Deus, qui eſt cognitio ſuimet: ergo pariter cognitio, ſeu ſpecies impreſſa, quæ in ordine intentionali eſt infinite perfecta, ſive intenſive, ſive extenſive, ſive ſe-

ſecundum gradus heterogeneos, ſive homogeneos, deberet ſimul eſſe infinita in ordine reali, atque adeo infinita ſimpliciter. Aliter non poſſet impugnari poſſibilitas creaturæ maximæ, ſeu infinitæ ſecundum quid, quæ contineat perfectionem hominis, Angeli, & Archangeli, & omnes perfectiones divinas, dempta Aſeitate, & immultiplicabilitate; cum non poſſit dari apta diſparitas.

Ratio radicalis, cur infinitum in uno genere, ſeu ſecundum quid debeat eſſe etiam infinitum ſimpliciter non ſolum in quantitate molis, ſed etiam virtutis, ſeu perfectionis, eſt, quia quodcunque eſt infinitum in una ratione ſpecifica, v. g. in ratione hominis, eſt etiam infinitum in ratione generica, v. g. Animalis, & conſequenter eſt etiam infinitum in ratione univerſaliſſima entis, ſeu perfectionis; atqui quod eſt infinitum in ratione entis, eſt infinitum ſimpliciter, ſeu Deus: ergo quod eſt infinitum in una ratione indiviſibiliter æquivalens infinitis, eo ipſo debet eſſe infinitum ſimpliciter; & conſequenter repugnat ens creatum indiviſibiliter æquivalens infinitis, eſto non repugnaret collectio infinitorum. Quod etiam ex doctrina Auguſtini explicatur paritate quantitatis molis: Nam quantitas molis indiviſibiliter æquivalens infinitis v. g. palmis, eſt quid infinitum in ratione quantitatis molis ſimpliciter, & æquivalet corpori immenſo: ergo etiam quantitas virtutis indiviſibiliter æquivalens infinitis entibus eſt quid ſimpliciter infinitum in ratione entis, ſeu quantitais virtutis.

XIV. Sequitur ſecundo, quid dicendum de Chriſto Domino, Num ſcilicet cognoſcat in Verbo aut omnia poſſibilia, aut omnia ſaltem futura? Ex Concilio enim Senonẽſi apud Lumbier de Incarnatione num. 1301. *Beati vident in Verbo omnia, quæ pertinent ad eorum ſtatum:* Quare cum Chriſtus Dominus ſit caput electorum, videtur illi concedenda cognitio omnium, quæ ſpectant ad electos; unde ignorare non poteſt ſaltem cognitiones futuras Electorum, & damnatorum, quæ ſunt infinitæ. Sed dicendum, infinita objecta clare, & diſtincte cognoſci non poſſe a Chriſto Domino; proinde videt in Verbo clare, & diſtincte ſolum quæcumque futura ſunt uſque ad diem judicii; cognitiones vero electorum, & damnatorum poſt diem judicii futuras, necnon omnia poſſibilia non videt actu, ſed habitu, ut docet D. Thom. 3. parte, quæſt. 10. art. 3. Scot. Gabriel., Bonavent. Vaſquez diſp. 50. quæſt. 10. art. 3. contra Durandum. Quod explicatur a Scoto per hoc, quod Chriſtus Dominus videat Verbum, quod eſt ſpeculum voluntarium omnium poſſibilium, & in Verbo, tamquam in ſpeculo, videat clare, & diſtincte quodcumque poſſibile, & quamcumque collectionem finitam poſſibilium maluerit: exigit enim ratione unionis hypoſtaticæ, quod omnia poſſibilia ſibi clare, & diſtincte in quacumque collectione finita manifeſtentur ad arbitrium; cum non poſſit infinita ſimul clare, & diſtincte cognoſcere: Sicut ratione meritorum, & ſanctitatis infinitæ exigit ſolum in actu primo quodcumque præmium, & quamcumque collectionem præmiorum finitam in infinitum, non tamen in actu ſecundo infinitam.

Dices. Cognitio omnium poſſibilium non debet ea præcontinere, ſecus vero creatura æquivalens illis; ergo licet repugnet hujuſmodi creatura, non per hoc repugnat ea cognitio.

Sed contra eſt, quia cognitio omnium poſſibilium, licet per immediatam conſequentiam non debeat ea præcontinere, debet tamen per mediatas, quatenus debet præcontinere cognitiones infinitas, attactivas ſingulorum, & ſic eſſe infinite perfecta in linea intentionali; unde debet eſſe cognitio divina, & ipſemet Deus, cum infinitum in una linea debeat eſſe infinitum ſimpliciter.

QUÆSTIO II.

Num poſſit Angelus naturaliter cognoſcere futura libera, Arcana cordium, & Objecta ſupernaturalia?

I. Certum eſt, Angelos cognoſcere objecta naturalia tum exiſtentia, tum futura, quæ non habent dependentiam a cauſis liberis; cum enim ſit iis debita cognitio univerſi, cognoſcunt in cauſis neceſſariis omnes effectus futuros. Dubitatur itaque primo, An cognoſcant naturaliter futura contingentia, ſeu quæ pendent a libero arbitrio? Secundo, An arcana cordium? Tertio, An objecta ſupernaturalia, poſito quod exiſtant?

II. Dico primo: Futura, quæ pendent a libero arbitrio, nonniſi conjecturaliter cognoſci poſſunt ab Angelo naturaliter. Ita communiter.

Prob.

Prob. quia certo, & infallibiliter ea cognoſcere eſt proprium ſolius Dei; ergo non poteſt ad Angelos id etiam ſpectare. Antecedens communiter tamquam fidei dogma recipitur a Doctoribus apnd Amic. diſp. 11. ſect. 2. Iſaiæ 41. dicitur: *Annunciate, quæ ventura ſunt in futurum, & dicemus, quia Dii eſtis vos*. Unde Chryſoſt. hom. 18. in Joan. habet: *Certa prædictio futurorum immortalis Dei dumtaxat opus eſt*.

Ratio hujus eſt, quia Angelus non determinatur ad cognitionem objecti a ſeipſo, ut Deus, ſed ab ipſo objecto; ergo cum objectum futurum contingens non exiſtat, nec ullam connexionem habeat cum cauſis naturalibus exiſtentibus, impoſſibile eſt, quod ab Angelo citra revelationem certo, & infallibiliter cognoſcatur. Poſſunt itaque Angeli pluvias v. g. prædicere, tempeſtates, peſtes, &c. quia hæc habent ſuas cauſas phyſicas, ad quas neceſſario conſequuntur; quamvis non poſſint prædicere guttas pluviæ v. g. poſt mille annos futuras, quia complexio cauſarum ſæpe variatur ab operationibus liberis hominum; ſi enim v. g. homines derivent fluvium libere verſus hanc partem, facilius huc decident aliquæ guttæ, &c. Hinc cognoſcunt v. g. Angeli, quandiu brutum victurum ſit, niſi interficiatur, non tamen quamdiu futurum ſit, ut homo vivat; & diſparitas eſt, quia homo non comedit ex determinatione, & exigentia naturæ, ſed libere; unde ejus mors pendet a cauſa libera, ſecus vero mors bruti; unde ſolum mors bruti prædici poteſt ab Angelo, niſi a cauſa libera impedimentum aliquod ad ejus vitam naturalem apponatur.

III. Objic. Angelus cognoſcit objecta ratione ſpecierum infuſarum, a quibus determinatur; non eſt autem major ratio, cur a Deo infundantur in intellectu Angelico ſpecies de objectis exiſtentibus, quam de futuris contingentibus; ergo hæc etiam naturaliter ab Angelo cognoſcuntur.

Reſpond. nego minorem: debita eſt Angelo notitia cujuſcumque objecti ſingularis actu exiſtentis, ut communiſſime docent Scholaſtici, quia cum unumquodque ens naturaliter appetat cognoſci, ut proinde ſpecies emittat, ideo in intellectu Angelico debent a Deo infundi ſpecies, quibus objecta exiſtentia, & totum Univerſum per modum unius cognoſcatur, quoties hujuſmodi ſpecies non poſſunt ab ipſis objectis accipi: Contra vero futura contingentia, cum non adhuc exiſtant, nec ſpecies emittant, non appetunt cognoſci; ergo eorum cognitio non eſt debita Angelo; nec eorum ſpecies infundi debent a Deo in intellectu Angelico.

IV. Dico ſecundo; nec poſſunt Angeli certo, & infallibiliter arcana cordium cognoſcere. Ita communiter contra Dur. & Hervæum apud Amic.. Scotiſtæ, & Nominales docent, ex mera Dei voluntate impediri, ne ea cognoſcant, ſicut impeditur v. g. vis Dæmonum naturalis, ne peccatores occidant, ac detrudant ad tartarum, ne Orbem perturbent, &c. Communius tamen docent, arcana cordium naturaliter cognoſci non poſſe ab Angelo, quamvis ad id probandum ratio convincens non facile adducatur.

Prob. primo communiter concluſio ex Scripturis: 2. Regum 8. dicitur: *Tu ſolus noſti corda Filiorum hominum*. Jerem. 17. *Pravum eſt* (ſive ut vertunt Septuaginta, Profundum) *cor hominum, & inſcrutabile. Quis cognoſcet illud? Ego Dominus ſcrutans cor, & probans renes*. Unde communiter Patres docent: *Nullus cogitationum ſecreta cognoſcit, niſi ſolus Deus*.

Prob. ſecundo ratione ex Albertino, quia Angelo debetur tantum cognitio rerum naturalium; atqui conſilia libera aſſurgunt ſupra entia naturalia: cum enim prodeant a cauſa libera, & dominativa, qua tali, prodeunt a cauſa altioris ordinis, quam ſit cauſa naturalis; ergo eorum cognitio Angelo non debetur. Verum quidem eſt, hujuſmodi arcana eſſe naturalia, quatenus naturaliter emittunt ſpecies, quibus poſſint cognoſci; at non ſunt naturalia, ita ut neceſſario prodeant a cauſa ſua; unde licet naturaliter emittant ſpecies, non cognoſcuntur tamen naturaliter, & neceſſario, ſed ſolum ad arbitrium illius, qui Dominus eſt talium arcanorum, id exigente vi dominativa cauſæ liberæ.

Confirm. & explicatur. Ut creatura libera ſit plene libera non ſolum phyſice, ſed etiam moraliter, non ſolum debet habere poteſtatem dominativam phyſicam, ſed etiam moralem erga ſuos actus liberos; atqui careret poteſtate dominativa morali, ſi neceſſario deberent aliis, quam Deo innoteſcere actus liberi, ut patet experientia; ſæpe enim quis retrahitur ab aliquo ſuo actu libero externo, quando non poteſt illum aliis abſcondere; ergo actus liberi, ut prodeant a potentia dominativa morali, exigunt ita ſpecies emittere, ut hæc non poſſint cognitionem cauſare in intellectu

Angelico, niſi dependenter a voluntate exercentis illos; atque adeo ſicut approximatio v. g. eſt conditio neceſſaria, ut ignis comburat, ita conſenſus elicientis actus liberos eſt conditio neceſſaria, ut ſpecies ab his actibus emiſſæ cauſent cognitionem in aliorum intellectu.

V. Objic. conditio iſta non expectatur, ut ſpecies emiſſæ ab actibus externis liberis cauſent cognitionem in intellectu Angelorum; ergo neque expectatur relate ad actu liberos internos: atque adeo ſicut naturaliter Angeli cognoſcunt actus noſtros externos liberos, puta ambulationem liberam, ita etiam actus liberos internos independenter a conſenſu.

Reſp. conceſſo antecedente, nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia in primo caſu datur alius modus, quo poſſit voluntas abſcondere ſuos actus liberos, ſi ſcilicet vel actus liberi non prodeant in actus externos, vel ſi prodeant, non prodeant in conſpectu illorum hominum, quibus vult eos actus tegere: At relate ad actus internos non datur alius modus celandi illos intellectibus Angelorum, ac Dæmonum; ergo ut ſtet vis dominativa plena etiam moralis in actus liberos, requiritur tanquam conditio neceſſaria conſenſus elicientis illos, ut ſpecies ab iis emiſſæ cauſent eorum cognitionem in aliorum intellectu.

VI. Hinc ſequitur 1. contra Scotiſtas, & Nominales, non ex mera voluntate Divina, ſed ex exigentia etiam actuum liberorum naturali oriri, quod naturaliter cognoſci non poſſint ab Angelis, niſi dependenter a conſenſu elicientis illos. Univerſim enim quod paſſim contingit, ac ita debet juxta ordinem Univerſi contingere, illud contingit ex exigentia naturali; Natura namque uti agitur, ita nata eſt agi; Aliter dicere poſſemus ignem cauſare calorem mere ex voluntate Divina, & non ex naturali exigentia; quod eſſet ſcientias rerum naturalium deſtruere. Verum quidem eſt, quod Deus cohibeat Dæmones, ne peccatores detrudant ad tartara, ne orbem perturbent, prout naturaliter poſſent: Et ratio eſt, quia vis motiva corporum, & interfectiva hominum eſt ſecundum ſe naturaliter debita Angelis; ergo quod hic, & nunc id non efficiant, oriri debet ab impedimento accidentali, nimirum ab imperio Divino, cum non poſſit in natura alia conditio expectari ad hoc, ut id proxime poſſint: contra vero in caſu noſtro poteſt expectari in natura, tanquam conditio, conſenſus elicientis actus liberos, ad hoc ut ſpecies ab iis emiſſæ poſſint proxime cauſare cognitionem illorum in intellectu Angelico; ergo ita dicendum contingere.

Sequitur 2. non ſolum actus liberos eſſe Angelis naturaliter ignotos modo explicato, ſed etiam actus intellectus, ſeu cogitationes, quibus cognitis etiam cognoſcerentur actus liberi. Certe enim qui elicit actum liberum A, cognoſcit, ſe illud eliciuſſe: quod ſi Angelo innoteſceret hujuſmodi cognitio, innoteſceret pariter objectum talis cognitionis; unde deprehenderet etiam actum liberum A; cum autem id non poſſit, ideo nequit illam cognitionem naturaliter cognoſcere. Ratio doctrinæ eſt eadem, quia ſcilicet id ſpectat ad plenam vim dominativam moralem actuum liberorum; conſtatque hoc aperte ex Scripturis. Nam ad Hebr. 8. dicitur, *Deus diſcretor cogitationum, & intentionum cordis*. & 1. Paralip. 28. *Omnia corda ſcrutatur Dominus, & univerſas cogitationes intelligit*. & Hieron. apud Suar. oſtendit, Chriſtum Dominum in hoc manifeſtaſſe Phariſæis divinitatem ſuam, quod cogitationes cognoverit dicendo, *Ut quid cogitatis mala in cordibus veſtris?* Hinc Prophetiæ, quæ ſunt argumentum Divinitatis, ſunt etiam de occultis cogitationibus.

Neque dicas, Angelos naturaliter cognoſcere actus externos, quibus cognitis deprehenduntur actus liberi interni; ergo etiam cognoſcunt cogitationes, quibus cognitis deprehenduntur actus liberi. Nam recurrit reſponſio ſupra allata, videlicet quod poſſint actus interni aliter celari, ſi ſcilicet non prodeant in actus externos, cum poſſint iſti ab agente libero impediri: at nequit agens liberum impedire, ne ipſummet cognoſcat ſuas liberas operationes; ergo debuerunt Angelis eſſe ignotæ hujuſmodi cogitationes, ad ſervandam illæſam vim dominativam moralem in actus liberos. Præterquamquod ex actibus externis nonniſi conjecturaliter ſæpe cognoſci poſſunt actus interni liberi; cum poſſint iidem actus externi prodire abſque libertate actus interni imperantis illos; unde actus externi ſunt noti Angelo ſolum ſecundum entitatem phyſicam, non ſecundum eſſe morale, quod habetur per denominationem ab actu libero imperante.

Sequitur 3. conſequenter etiam ſpecies reſidentes in intellectu creato eſſe ignotas intellectui Angelico, quoties ex illis deveniretur in certam notitiam actuum libero-

rum:

rum: ſi quis enim eliciat actum liberum, & cognoſcat illum, hujuſmodi cognitio relinquit in intellectu ſpeciem ſui, quæ ſi ab Angelo cognoſceretur, hic deveniret in notitiam actus liberi ab eo eliciti, ut patet.

Sequitur ultimo, idem dicendum de habitibus, quibus cognitis, actus liberi deprehenderentur: Immo idem dicendum de omnibus cogitationibus, ac affectibus, quibus cognitis, facile deveniretur in notitiam actuum liberorum, cum id ſpectet ad plenitudinem libertatis.

VII. Dico ultimo: Objectum ſupernaturale quoad modum (ut mortui reſurrectio, oculi reſtitutio) naturaliter ab Angelo cognoſcitur; ſecus vero objectum ſupernaturale quoad ſubſtantiam, ut gratia, gloria, unio hypoſtatica, &c.

Prima pars eſt omnium Scholaſticorum; ſiquidem tale objectum eſt in ſua entitate naturale, & quodvis objectum naturale naturaliter ab Angelo attingitur. Secunda pars eſt contra Scotum in 4. diſt. 4. quæſt. 18., & Scotiſtas putantes, illud eſſe naturaliter cognoſcibile; ex eo enim quod tale objectum non poſſit a cauſa naturali produci, non videtur inferri, quod poſſit ab Angelo attingi: ens enim naturale, & ſupernaturale quoad eſſe, atque adeo quoad intelligibilitatem proportionantur, quamvis ens naturale dicat habitudinem ad agens naturale, & ſupernaturale ad agens ſupernaturale.

Prob. tamen ſecunda pars concluſionis; quia quod habet entitatem ſupernaturalem, habet intelligibilitatem proportionatã, nempe ſupernaturalem; ergo nequit ab Angelo naturaliter attingi. Antecedens probatur, quia quamvis ens ſupernaturale emittat ſui ſpecies naturaliter; at hujuſmodi ſpecies ſunt etiam ipſæ ſupernaturales, aliter non eſſent ſuo principio proportionatæ; cum autem ſpecies impreſſæ cauſentur ab objecto, ſolum ut poſſit ab intellectu diſtante illud cognoſci, ſequitur, quod ſi entitas talium ſpecierum ſit ſupernaturalis, cognoſcibilitas talis objecti pariter ſit ſupernaturalis. Præterea non poſſunt ab intellectu attingi ſpecies talis objecti, niſi lumine ſupernaturali; cum non poſſit objectum ſupernaturale eſſe intra ſpecificativum luminis naturalis; ſicut non poteſt objectum ſpirituale eſſe intra ſpecificativum luminis materialis; ergo intelligibilitas objecti ſupernaturalis proportionatur ejuſdem entitati, atque adeo ſicut non poteſt objectum ſpirituale attingi a potentia materiali, ita nec objectum ſupernaturale a potentia naturali. Quare ad fundamentum Scoti reſpondetur, ens naturale, & ſupernaturale non diverſificari ſolum penes extrinſecum ordinem ad agens, ſed etiam penes intrinſecam eorum entitatem, cum qua diverſa illa habitudo identificatur.

VIII. Objic. 1. Lumen gloriæ, & viſio beata ſpecificantur ab actu puro, nempe a Deo, quin ſint actus puri; ergo lumen naturale poteſt ſpecificari ab objecto etiam ſupernaturali; quamvis ipſum non ſit ſupernaturale.

Confirm. Entitas Dei eſt Divina, & ejus intelligibilitas reſpicere poteſt intellectum creatum; ergo licet entitas objecti ſupernaturalis ſit ſupernaturalis, poteſt tamen ejuſdem intelligibilitas reſpicere objectum naturale.

Reſp. 1. per inſtantiam obviam in ſimili materia. Poteſt Deus in ſupremo gradu immaterialitatis poſitus attingi ab intellectu creato; ergo poteſt etiam objectum ſpirituale, v. gr. Angelus, attingi a potentia materiali, puta ab oculo: Conſequentia non ſequitur, quia Deus eſt intra ſpecificativum potentiæ intellectivæ, cum poſſit naturaliter abſtractive attingi ab intellectu; & ideo poteſt per elevationem attingi intuitive: contra vero objectum ſpirituale non eſt intra ſpecificativum potentiæ materialis, & ideo nequit Angelus attingi ab oculo. Idem dicas in caſu argumenti. Et ratio a priori eſt, quia poteſt intellectus finitus habere proportionem cum objecto infinito, & lumen ſupernaturale cum objecto Increato; ſecus vero potentia materialis cum objecto ſpirituali, & lumen naturale cum objecto ſupernaturali; quia ſcilicet eſſentia uniuſcujuſque potentiæ talis eſt, quale objectum; & objectum potentiarum dignoſcitur tum a poſteriori ab eo, quod experimur, tum a modo tendendi: Conſtat autem, objectum potentiæ intellectivæ eſſe illimitatum, & naturaliter attingere etiam Deum, licet ſolum abſtractive; conſtat pariter eadem ratione, lumen ſupernaturale ſpecificari etiam ab actu puro; cum conſtet, poſſe Deum videri ab intellectu creato confortato lumine ſupernaturali: contra vero ſicut potentia materialis limitatur ad objectum materiale, quin poſſit divinitus elevari ad objectum ſpirituale, quia elevaretur extra proprium ſpecificativum, & ſic mutaretur eſſentia talis potentiæ; ita lumen naturale habet pro ſpecificativo ſolum objectum naturale, nec poteſt attin-

attingere ſupernaturale: mutaret enim eſſentiam propriam; non ſecus ac ſi oculus attingeret ſonum, vel ſpiritum. Et per hæc patet ad confirmationem.

IX. Objic. 2. Angelus naturaliter cognoſcit ſuos actus, & habitus ſupernaturales: Dæmones naturaliter cognoſcunt characterem ſupernaturalem hominis Chriſtiani, ac Sacerdotis damnati: Angelus unionem hypoſtaticam, non videndo in humanitate Chriſti Domini ſubſiſtentiam creatam: Videt etiam Angelus naturaliter potentiam obedientialem creaturæ, quæ eſt ſupernaturalis: ergo poteſt naturaliter attingi ab Angelo objectum quoad ſubſtantiam ſupernaturale.

Reſp. nego antecedens quoad omnes partes; & primo dico, quod lumine ſupernaturali cognoſcat Angelus proprios actus, & habitus ſupernaturales. Dæmones non intuentur characterem ſupernaturalem, ſed credunt illum fide humana ex teſtimonio aliorum, eo pacto, quo credunt alia myſteria ſupernaturalia fidei Divinæ, juxta illud Jac. 2. *Dæmones credunt, & contremiſcunt*. Unio hypoſtatica naturaliter non cognoſcitur ab Angelo; hic enim ſolum naturaliter cognoſcit abſentiam ſubſiſtentiæ creatæ in humanitate Chriſti Domini, ignorando lumine naturali, num talis ſubſiſtentia divinitus ſibi abſcondatur, an vero ejus vicem ſuppleat ſubſiſtentia increata. Sic naturaliter cognoſcit Angelus abſentiam panis in Euchariſtia, & Humanitatem Chriſti Domini ibi exiſtentem, non tamen modum exiſtendi ibi Humanitatis, ſi talis modus ſit ſecundum ſubſtantiam ſupernaturalis. Demum potentia obedientialis creaturarum eſt entitative naturalis, ſeu identificata cum ipſa natura rei, & ſolum terminative eſt ſupernaturalis, quatenus terminari poteſt ad effectus ſupernaturales, & idcirco ab Angelo naturaliter cognoſcitur potentia obedientialis ſubjective, & quoad propriam entitatem, non terminative quoad effectus ſupernaturales clare, & diſtincte; quamvis confuſe cognoſcat Angelus, Deum poſſe multa opera ſupra naturam per creaturas operari, quia talis cognitio directe terminatur ad Omnipotentiam, connotando tantum terminos ſupernaturales.

X. Concluſio. Eſt indebita Angelo cognitio certa futurorum procedentium a cauſa libera, quia cum nondum exiſtant, nec habeant ullam determinationem aut in ſe, aut in cauſa, nondum exigunt cognoſci. Eſt etiam indebita certa cognitio arcanorum cordis, quia cauſa libera, qua talis, uni Deo eſt ſubjecta; eſſet autem ſubjecta etiam Angelis, ſi iis deberetur cognitio actuum liberorum, quia fert aliquam ſubjectionem moralem operari coram aliis, nec poſſe clanculum operari; ergo creatura libera relate ad actus liberos habet jus ſecreti. Denique eſt indebita cognitio objectorum ſupernaturalium, quia hæc habent intelligibilitatem conſonam entitati, nempe ſupernaturalem: unde attingi non poſſunt ab intellectu non inſtructo lumine ſupernaturali.

QUÆSTIO III.

De modo, & proprietatibus Angelicæ cognitionis.

I. Suppono cum communi ex D. Th. 2. contra Gentes c. 97. Angelum nunquam ceſſare a cognitione ſui, & a cognitione naturali abſtractiva Dei, cognoſcendo ſe ut effectum, & creaturam Dei; ſi enim in quolibet vivente datur quædam operatio actualis vitæ invariabilis, ex qua, tanquam ex radice, cæteræ operationes vitales oriantur, cur non detur in Angelo conſimilis operatio vitalis, quæ ſit ſuimet cognitio, & Dei? Præſertim quia ſi quando ab omni omnino operatione Angelus ceſſaret, non poſſet illam reaſſumere, cum non poſſit facile aſſignari, quomodo ad illam excitaretur Angelus, utpote ſenſibus deſtitutus. Præterea cum quælibet natura intellectualis naturali pondere feratur in beatitudinem, qualem juxta proprium ſtatum habere poteſt, ut lapis in centrum, Angelus ea non carebit, & talis erit cognitio Dei abſtractiva, a qua nunquam ceſſet. Dubitatur tamen, quomodo reliqua attingat, diſcurrendo ne, ut homo, an ſimplici intuitu, ut Deus?

II. Dico primo: Angeli, quæ evidenter cognoſcunt, non cognoſcunt componendo, aut dividendo, hoc eſt repræſentando una apprehenſione ſubjectum, altera prædicatum, ac deinde illa inter ſe vel per affirmationem conjungendo, vel per negationem dividendo, vel ſuſpendendo omne judicium: Secus vero quæ cognoſcunt obſcure, ut ſunt futura contingentia, arcana cordium, &c. Ita Vaſquez diſp. 213. contra Thomiſtas, putantes, omnia ab Angelis intelligi abſque compoſitione, aut diviſione.

Prob. In tantum intellectus noſter dum affirmat, aut negat, indiget compoſitione plurium conceptuum formalium in quantum

tum

rum non unica ſpecie, nec unico actu ſimul concipit ſubjectum, & prædicata, quæ ſubjecto conveniunt, aut diſconveniunt; ergo Angelus non componit, aut dividit, niſi quando pariformiter obſcure attingit objecta.

III. Dico 2. Cognitio Angelica non eſt diſcurſiva circa ea, quæ naturaliter, & evidenter cognoſcit; ſecus vero circa ea, quæ tantum probabiliter, ut ſunt arcana cordium &c. Ita communius; & ſic multi interpretantur D. Thom. q. 8. de Veritate, a. 15. quamvis 1. p. qu. 58. a. 3. videatur univerſim negare Angelis diſcurſum, ut Scotus videtur univerſim illum concedere.

Prob. quia Angeli quæ evidenter cognoſcunt, unico ſimplici intuitu comprehendunt, eodem actu cognoſcendo cauſam, & effectum in cauſa: ergo non per diſcurſum formalem, ad quem requiritur pluralitas actuum, ſed per virtualem attingentem eodem actu unum ex alio: contra vero in iis, quæ obſcure cognoſcunt, poterunt uti diſcurſu formali, inferendo v. g. ex externis Chriſti miraculis ejus divinitatem, &c.

IV. Dico ultimo: in intellectu Angelico circa res naturales evidenter cognitas habetur veritas, quin poſſit haberi falſitas: ſecus vero circa ea, quæ probabiliter tantum affirmantur, aut negantur. Ita communiter cum D. Th. 1. p. q. 58. art. 5.

Prob. quia Angelus ſolum circa objecta probabiliter cognita, ut ſunt objecta ſupernaturalia, arcana cordium &c. poteſt decipi; ergo relate ad hæc ſolum objecta poteſt in intellectu Angelico dari falſitas.

V. Dices 1. Angelus circa ea, quæ probabiliter cognoſcit, non fert ullum judicium directum, ſed ſolum fert judicium de ipſa probabilitate, v. g. non judicat, Petrus cras peccabit, ſed ſolum dicit, probabiliter Petrus cras peccabit: aliter imprudenter judicaret exponendo ſe periculo erroris; atqui ſic judicando non poteſt decipi; ergo non poteſt in his cognitionibus haberi falſitas.

Reſp. 1. Illud eſſe probabile, quod prudenter affirmari poteſt: quare ſi appareat Angelo aliquod objectum probabile, v. gr. Petrum cras peccaturum, poterit prudenter ab Angelo directe affirmari, etiamſi in tali judicio ſubſit periculum erroris remotum: ſicut prudenter quis eligit pharmacum, quod probabiliter cauſat ſanitatem, quamvis ſubſit periculum remotum mortis. Deinde eſto non poſſent Angeli in ſtatu beatitudinis eſſe errori obnoxii, poterunt ſaltem Dæmones propter paſſionem imprudenter præcipitare judicium directum de rebus, quas tantum conjecturaliter, & probabiliter cognoſcunt.

VI. Dices 2. ex Philoſopho 3. de anima 6. Nequit haberi veritas, vel falſitas, niſi in compoſitione, aut diviſione; ſed Angeli in cognitione rerum naturalium evidenter cognitarum non componunt, aut dividunt, juxta dicta in prima Concluſione; ergo non poteſt in tali cognitione haberi veritas.

Reſp. ſi argumentum probaret, evinceret, nec pari veritatem in cognitione Divina. Diſtinguo itaque majorem cum Cajetano 1. p. q. 58. art. 5. Non datur veritas, niſi ubi eſt compoſitio ſubjectiva conceptuum, nego, niſi ubi eſt compoſitio vel ſubjectiva conceptuum, vel ſaltem objectiva rerum, quando ſcilicet ſimplici notitia judicantur aliqua connexa, aut inconnexa inter ſe, concedo majorem, & diſtincta ſimiliter minore, nego conſequentiam.

QUÆSTIO IV.

Quomodo Angeli loqui, ac mentiri poſſint? & quonam pacto alios illuminent?

I. Conſtat, Angelos loqui locutione excitativa alterius ad audiendum, ac ſecreta, ita ut ii ſoli audiant, ad quos ſermo dirigitur; hoc enim exigit ſocietas moralis; idque paſſim teſtantur Scripturæ: Zachar. 2. *Ecce Angelus, qui loquebatur.* & in Epiſt. Judæ, *Cum Michael Archangelus cum Diabolo diſputans altercaretur da Moyſi corpore.* Porro lingua Angelorum eſt virtus productiva actuum, qui manifeſtantur: auditus vero eſt intellectus, & auditio eſt intellectio, qua Angelus percipit actus ad ſe directos. Difficultas eſt, quonam pacto fiat hujuſmodi locutio?

Primo aliqui cum Ægidio recurrunt ad ſigna ſenſibilia. Secundo alii cum Vaſquio ad ſigna intellectualia. Sed immerito; nam ſi ea ſigna ſint naturalia, non habetur locutio uni facta potius, quam alteri; cum ab omnibus ea ſigna cognoſcantur: ſi ſint ad placitum; ergo debuit ante hujuſmodi ſigna præcedere locutio; per quam conveniant ad adhibenda hæc potius ſigna, quam alia ad conceptus manifeſtandos.

Tertia ſententia Scoti apud Suarium docet,

cet, Angelum loquentem mediate cauſare in intellectu audientis cognitionem de proprio conceptu manifeſtando. Suar. vero lib. 2. cap. 27. putat, loquentem cauſare in audiente ſolum ſpeciem repræſentativam proprii conceptus. Sed contra utramque opinionem eſt primo, quod Angelus non poſſet mentiri, quia juxta has ſententias non poteſt cauſari in intellectu audientis cognitio, aut ſpecies, niſi re vera exiſtat conceptus manifeſtandus, a quo cauſetur; ergo Angelus non poſſet mentiri; debet autem admitti poſſibile mendacium Angelo, cum Scriptura vocet Diabolum Patrem mendacii. Docent quidem multi, diabolum mentiri non poſſe, niſi loquendo ſignis externis cum hominibus: Sed non eſt cur negemus, poſſe etiam mentiri loquendo cum aliis Angelis. Contra ſecundo, quia locutio (ut mox ex communi ſenſu dicemus) eſt actus intellectus, non voluntatis; ſi autem actus manifeſtandus cauſaret cognitionem, aut ſpeciem ſui, hoc eſt auditionem in intellectu audientis, ſequeretur, quod quando manifeſtatur actus voluntatis, locutio identificaretur cum ipſo actu voluntatis, prout producente ſui cognitionem; unde vis locutiva non conſiſteret in ſolo intellectu. Adde, quod Angelus non videtur cauſare poſſe hujuſmodi effectus in quacumque diſtantia; ergo non apte ſic explicatur locutio Angelica.

Denique D. Tho. 1. p. q. 107. docet, locutionem fieri per hoc, quod conceptus mentis a loquente ordinetur ad alterum volendo, ut ei innoteſcat; ita ſcilicet ut volitio ſit conditio, qua poſita, Deus immediate producat in intellectu audientis ſpeciem conceptus, quem vult loquens illi manifeſtare: Etenim ſicut dantur in Angelo ſpecies congenitæ a Deo immediate cauſatæ omnium objectorum naturalium, quæ Angelus cognoſcere debet connaturaliter, eo quod non poſſit eas ſpecies habere ab objectis, quæ ſepe maxime diſtant; nec videtur opinabile, quod Muſca de novo producta poſſit emittere uſque ad Empyreum ſpecies ſui in intellectu Angelico; ita Deus etiam ad exigentiam cauſarum ſecundarum producit in Angelo audiente ſpeciem conceptus, quem vult loquens illi aperire, poſita voluntate, ſeu ordinatione loquentis, tanquam conditione; ſicut approximatio eſt naturalis conditio, ut cauſa agat in paſſum. Hæc ſententia Angelici indiget explicatione, aliter non videtur ſalvare primo, quomodo Angelus mentiri poſſit, quia ſemper ac eſt conceptus manifeſtandus, excitatur in mente audientis ejus ſpecies, quæ non poſſet excitari, niſi talis conceptus exiſtat; unde nunquam haberentur ſigna locutoria mendacia. Nec videtur ſalvare ſecundo, quomodo locutio formaliter conſiſtat in actu intellectus; cum enim dicatur locutio conſiſtere in ordinatione conceptus loquentis ad audientem, & talis ordinatio explicetur per actum voluntatis intendentis illum manifeſtare, videtur hæc ſententia dicere, quod locutio conſiſtat in actu voluntatis: quod tamen eſt falſum; tum quia loqui formaliter eſt exprimere conceptum, quod pertinet ad intellectum; tum etiam quia Pater Æternus dicitur loqui expreſſione Verbi, ſeu actu intellectus, non ſpiratione Spiritus Sancti, ſeu actu voluntatis.

II. Dico itaque cum D. Thom., Cajet., Capreol. juxta explicationem Amici, Mau., & aliorum, Locutionem Angelorum fieri per hoc, quod loquens libere proprios conceptus dirigat, & ordinet ad audientem. Quod ut apte explicetur, dicendum, ad locutionem, qua Michael v. g. vult manifeſtare Gabrieli proprios conceptus, hoc eſt ſuas cogitationes, aut volitiones, tria requiri. Primo quidem requiritur conceptus directus, ſeu actus intellectus, aut voluntatis manifeſtandus. Secundo ordinatio talis conceptus directi ad audientem, quæ ordinatio conſiſtit in quadam cognitione reflexa ſupra actum directum, ordinativa, ſeu directiva illius ad audientem; etenim, ut notat Mau. ſicut actus præceptivus, conſiliativus, interrogativus, & ſimiles ſunt actus intellectus; ita etiam actus ordinativus, ſeu directivus propriorum conceptuum; & in tali actu ordinativo formaliter conſiſtit locutio. Tertio ut locutio ſit libera, requiritur, tanquam mera conditio, actus liber voluntatis imperans illum actum ordinativum, & volens, quod tam actus ordinativus reflexus, quam actus directi, eorumque objectum innoteſcant audienti. Quare locutio, in quantum locutio eſt, formaliter conſtituitur per illam ordinationem, ſeu per actum intellectus reflexum; in quantum vero locutio eſt libera, involvit actum voluntatis, quæ eſt conditio neceſſaria, ut illi actus innoteſcant audienti: Sicut potentia combuſtiva formaliter conſtituitur per ignem, & approximatio eſt ſolum conditio, ut ignis comburat.

Prob. nunc concluſio ſic explicata: Primo experientia; experimur enim, quod quan-

do volumus Deum, Sanctos, vel noſmet alloqui, dirigamus illis conceptus noſtros, volendo, ut iis innoteſcant. Ex. gr. quando loquimur Deum confitendo illi peccata noſtra, tunc ordinamus, ſeu dirigimus Deo conceptus noſtros de peccatis commiſſis; & quando noſmet loquimur v. gr. dicendo, Doctrinam Calvini eſſe falſam, tunc ad noſmet ordinamus conceptum, quem habemus de faſitate doctrinæ Calviniſticæ; ergo locutio formaliter conſiſtit in ordinatione propriorum conceptuum ad alios, quos alloquimur.

Ratio a priori eſt, quia loqui ex communi acceptione vocabuli eſt explicare alteri mentem ſuam, ſeu conceptus proprios, quod proprie ſpectat ad intellectum; & velle loqui, eſt velle ea explicare; ergo actus voluntatis ſpectat ad locutionem in quantum liberam; actus vero intellectus ſpectat ad locutionem, in quantum talem. Unde Theophil., & Theodoret. in illud Apoſt. *Si linguis hominum loquar, vel Angelorum*, dicunt: *Lingua Angelorum eſt potentia intelligendi, qua invicem Divina communicant ſenſa*; ergo ſi lingua eſt potentia intellectiva, locutio erit actus intellectus. Quod ex eo etiam conſtat, quia ſola ſecunda perſona Divina eſt Verbum, quippe quæ procedit per intellectum. Hinc fit, locutionem Angelorum non poſſe in alio reponi, quam in actu intellectus reflexo, ordinativo proprii conceptus ad alterum; non vero in ipſo conceptu directo manifeſtando; aliter quando manifeſtatur actus voluntatis, locutio conſtitueretur per actum voluntatis, quod eſt contra rationem locutionis. Requiritur itaque imperium voluntatis liberum, quo actus ille ordinativus, ſeu directivus imperatur, ad hoc ut, poſita tali conditione, cauſetur in intellectu audientis ſpecies impreſſa, & conſequenter cognitio tum actus ordinativi, tum conceptus directi, nec non objecti talium actuum.

III. Ubi adverte, varias eſſe Doctorum ſententias circa Verbum mentis, dum quæritur, An diſtinguatur a cognitione ſaltem abſtractiva, & ſit id, in quo objectum cognoſcatur? ut videre eſt apud Recupitum lib. 6. de Deo, qu. 25. Equidem cum communiori cenſeo, actum intellectus, quo quis exprimit aliquod objectum, dici verbum abſolutum, ſeu exercite tantum relativum ad ſemet; & ſic quælibet cognitio directa eſt verbum abſolutum, quo quis ſibimet exercite loquitur: contra vero dicitur verbum relativum ille actus intellectus, quo quis loquitur alteri, vel ſibimet veluti ſignate; & talis actus importat ſupra conceptum directum quendam novum actum intellectus ordinativum conceptus directi ad audientem cum volitione, ut illi innoteſcat; unde ad hujus exigentiam, vel Deus in mente Angeli audientis excitat ejus ſpeciem, (juxta ſententiam dicentium, omnes hujuſmodi ſpecies eſſe congenitas cum Angelis in eorum productione, nec indigere, niſi quod excitentur) vel juxta veriorem ſententiam, de novo Deus ſpeciem talis conceptus in mente Angeli audientis producit; ne dicamus, fruſtra eſſe congenitas cum Angelis infinitas ſpecies infinitarum locutionum poſſibilium, quæ excitentur, quoties ponitur aliqua locutio.

Prob. demum concluſio, quia ſic dicendo ſalvantur omnia, quæ ad locutionem ſpectant, & evacuantur difficultates in contrarium. Salvatur enim primo, quomodo locutio interna correſpondeat externæ; ſicut enim externa locutio eſt ſignum cauſans in audiente cognitionem proprii conceptus, & objecti; ita locutio interna, ſeu hic conceptus ordinativus, & reflexus, tanquam ſignum internum cauſat ſuo modo in intellectu audientis tam cognitionem ſuimet, quam cognitionem conceptus directi, & ejus objecti; exigendo videlicet, poſito conſenſu libero loquentis, quod Deus cauſet eorum ſpeciem in mente Angeli audientis.

Salvatur 2. quomodo Angelorum vox, & lingua ſpectet ſolum ad intellectum; etenim actus ordinativus, ſeu reflexus ſpectans ad intellectum eſt id, quo manifeſtantur conceptus directi, quos vult loquens manifeſtare, ſive ſint actus intellectus, ſive voluntatis.

Salvatur 3. quomodo Angeli dicantur clamare; vel quia exigunt cauſari in intellectu audientis ſpeciem vividiorem; vel quia magna loquuntur; vel quia ſummopere cupiunt audiri. Apparet etiam, quomodo ab Angelo audiente exigatur ſpecies de voce, ſeu conceptu reflexo loquentis; nam per hujuſmodi conceptum reflexum, & ordinativum, & per conſenſum loquentis tale objectum reponitur intra ordinem rerum ſpecialiter pertinentium ad Angelum audientem.

Salvatur denique, quomodo Angelus mentiri poſſit, ſi ſcilicet exprimendo conceptum reflexum de conceptu directo careat revera conceptu directo; e. g. ſi Angelus velit mentiri, & dicere alteri, ſe habuiſſe reve-

Digitized by Google

revelationem de Incarnatione Spiritus Sancti, tunc habet conceptum reflexum de tali judicio, ſeu actu directo, quem revera non habet, & vult hujuſmodi conceptum reflexum percipi ab audiente. In quo caſu perſuadebit ſibi audiens, eſſe revera in mente loquentis conceptum illum directum de Incarnatione Spiritus Sancti, cum tamen non ſit.

IV. Ex quibus infertur 1. locutionem univerſim conſiſtere in actu intellectus reflexo, ſupponente conceptus directos alteri manifeſtandos. Sic locutio, ſeu productio Verbi in divinis procedit ab intellectu, non a voluntate notionali, ſeu procedit a Deitate indentificata cum intellectu eſſentiali, prout modificata a Paternitate; & per talem locutionem manifeſtantur Filio, qui eſt imago Patris, & Sapientia genita, quæcumque Pater Æternus cognoſcit in priori ad productionem Verbi. Infertur ſecundo, Angelicam locutionem poſſe eſſe ſecretam, & uni manifeſtari arcana, non alteri. Tertio, poſſe ſimul unum alloqui plures. Quarto, poſſe inferiorem alloqui Superiorem, & animam tam unitam corpori, quam ſeparatam poſſe hoc pacto alloqui Angelos. Quinto, locutionem non eſſe aliquando actum intellectus, aliquando voluntatis, ut tenet Suar. ſed ſemper eſſe actum intellectus, quo manifeſtantur tam actus intellectus directi, quam actus voluntatis. Sexta, locutionem fieri ad quamcumque diſtantiam. Unde Luc. 16. dives in inferno poſitus clamans dicebat, *Pater Abraham miſerere mei*, & cum illo loquebatur. Septimo, Angelum loqui ad Deum ordinando ad illum conceptus ſuos, non ad hoc, ut innoteſcant Deo, cui eſſentialiter omne corpatet, ſed potius ut aliquid ab eo diſcat; ſicuti paſſivum, ut advertit Angelic. hic, q. 107. *ordinatur ad agens, non ut agat in illud, ſed ut aliquid ab eo recipiat*. Octavo, ordinationem conceptus directi, ſeu directionem ad audientem elicitive eſſe ab intellectu, imperative eſſe a voluntate; & per hujuſmodi ordinationem verbum abſolutum (quo ſcilicet aliquid ſibi quis exprimit per cognitionem quamcumque directam) tranſire ad verbum, ſeu locutionem reſpectivam, qua quis loquitur alteri, vel ſibimet; per voluntatis autem imperium, ut notat ibidem Angelicus, conceptus directus prout ſubſtat reflexo, libere ordinatur ad audientem.

V. Quæres hic, quomodo Angeli ſuperiores illuminent inferiores.

Reſp. illuminationem Angelorum eſſe ſpeciem quamdam locutionis, qua Angeli ſuperiores communicant inferioribus quaſdam notitias ſupernaturales ſibi a Deo communicatas: Ita D. Th. qu. 106. ex D. Dionyſ. de cœleſti Hierarchia c. 3. Poteſt etiam Angelus inferior communicare ſuperiori aliquas hujuſmodi veritates; ſed tunc non dicitur illuminare ſuperiorem, quia hæc vox *Illuminatio* ſignificare etiam ſolet relationem illuminantis, & ſubordinationem illuminati. Hinc nec Dæmon dicitur illuminare homines, quando docet incognita, quia non communicat ea in ordine ad perfectionem moralem audientis; ſecus vero Angelus bonus dicitur nos illuminare, quando docet nos quæcumque ſpectant ad ordinem gratiæ, & gloriæ. Illud etiam ad illuminationem requiritur, quod manifeſtetur veritas aliqua, vel ex toto, vel ſaltem ex parte ignota, ita ut confortetur, & corroboretur intellectus audientis; hæc autem corroboratio non eſt effectiva per hoc, quod efficiatur in intellectu audientis quicquam aliud præter ſpeciem; ſed mere objectiva, per hoc ſcilicet quod proponatur objectum artificioſe, artificio proportionato capacitati Angeli illuminati. Plura de Illuminatione videri poſſunt apud Suarium, & alios paſſim.

QUÆSTIO V.

An poſſit intellectus Angelicus cum propriis actibus indentificari?

I. Supponendum hic, intellectum non diſtingui a ſubſtantia Angelica, ut nec diſtinguitur ab anima rationali, ut communius docent in Philoſophia; tum quia ad rationem actus vitalis ſpectat, ut ſit ab intrinſeco; atque adeo quod immediate profluat a ſubſtantia vivente; tum etiam quia, ſi poteſt per Adverſarios abſque proceſſu in infinitum ſubſtantia Angelica eſſe principium immediatum ſuarum potentiarum, poterit etiam eſſe principium immediatum ſuorum actuum; & ſicuti poteſt ſubſtantia v. g. aquæ immediate producere ſibi immanenter frigus, quidni poſſit ſubſtantia Angeli immediate etiam producere ſibi immanenter ſuas operationes?

Neque dicas, virtutem motivam, quæ identificatur cum gravitate, diſtingui a corpore gravi, quia accidentia Euchariſtica deſcen-

ſcendunt deorſum ex vi motiva, ſeu gravitate, quæ eſt in ipſis diſtincta a ſubſtantia panis; ergo etiam in Angelis diſtinguitur vis motiva, atque adeo omnis alia potentia a ſubſtantia Angelica. Nam contra eſt, quia entia materialia propter propriam eorum imperfectionem, ſicut componuntur ex materia, & forma ſubſtantiali, ita dicunt compoſitionem cum pluribus accidentibus; Angeli vero ob ſuam perfectionem ſicut excludunt compoſitionem ſubſtantialem, ita excludunt omnem illam compoſitionem accidentalem; quam non cogimur in iis admittere vel ex ratione aliqua a priori, vel ſaltem a poſteriori ex ſeparabilitate: neutrum autem habetur in caſu noſtro; ergo in Angelis tam intellectus, quam reliquæ potentiæ cum eorum ſubſtantia identificantur.

II. Difficultas ſolum eſt de actibus, An ſcilicet poſſint cum ipſa potentia, ac ſubſtantia Angelica identificari? Durand. putat, actum, quo ſe Angelus intelligit, identificari cum ſubſtantia Angeli intelligentis, atque adeo ſemper Angelos neceſſario cognoſcere ſe ipſos; quam ſententiam probabilem eſſe, docet Aureol. apud Amic. ex Phil. 12. Met. tex. 51. Sed quicquid ſit de hac opinione, quærimus, An poſſit cum quavis ſua intellectione intellectus Angelicus identificari?

III. Dico equidem, repugnare ſubſtantiam intellectivam cum propriis actibus identificatam. Ita communiſſime Scholaſtici, & ſententia oppoſita numeratur inter errores de Angelo damnatos a tota Academia Pariſienſi apud Amic. qu. 8. ſect. 1. Cum enim de fide ſit, Angelum eſſe beatum ex dono Dei ſupernaturali, communiter ejus beatitudo formalis, atque adeo actus intellectus, & voluntatis important quid ſuperadditum ſubſtantiæ Angelicæ; & quia quilibet Angelus poſſibilis eſt beatificabilis beatitudine ſupernaturali, ideo quilibet a ſuis actibus diſtinguitur.

Prob. nunc concluſio, quia de ratione intellectionis eſt, eſſe ultimam actualitatem, ſeu actuale exercitium, faciens quidquid facere poteſt inſtar modorum, ut hic ſupponitur; ergo ſi identificaretur cum potentia intellectiva, faceret quidquid facere poteſt intellectus; atqui intellectus cognoſcere poteſt omnia objecta, & modo perfectiori, ac perfectiori in infinitum; ergo intellectio identificata cum intellectu hoc præſtaret; quod repugnat potentiæ intellectivæ creatæ, utpote limitatæ, ut patet. Quod autem poſſit intellectus attingere omnia ſubjecta, poteſt hic ſupponi ex Philoſophia, in qua ex modo tendendi potentiæ infertur amplitudo objecti; ſiquidem potentia quo eſt immaterialior, eo amplius late patens habet objectum, & ſpecificativum formale; unde cum potentia intellectiva ſit omnino immaterialis, ejus ſpecificativum formale erit univerſaliſſimum, atque adeo omne verum, ſeu ens ut ens. Quod ſi detur Arriagæ diſp. 8. de anima ſect. 1. poſſibilem eſſe intellectum limitatum ad aliquam rationem entis, puta ad ens naturale; adhuc poſſet talis intellectus attingere omnia entia naturalia, & ſic identificaretur cum cognitione attingente hujuſmodi objecta infinita; cognitio autem ſimul attingens infinita, qua talia, repugnat, ut oſtendimus quæſt. prima, præſertim ſi ſupponatur repugnantia cujuſcumque infiniti categorematici creati; ergo repugnat etiam intellectus limitatus identificatus cum propriis actibus. Præterquamquod poſſet talis intellectus attingere ſuum objectum cognitione perfectiori, & perfectiori in infinitum, atque adeo de facto illud attingere cognitione perfectiſſima, quod repugnat. Adde hujuſmodi intellectum eſſe divinitus beatificabilem beatitudine ſupernaturali; ergo debet eſſe capax viſionis beatæ; ergo ſaltem viſio illa beata diſtingueretur ab intellectu, atque adeo non identificaretur cum omnibus ſuis actibus; eſto poſſet cum aliquo actu identificari juxta ſententiam citatam Durandi putantis, omnes Angelos identificari cum intellectione, qua ſemetipſos cognoſcunt; quamvis hoc etiam communiter negetur a Scholaſticis, dicente Aug. 9. de Trinit. cap. ultimo; *Mens cum ſeipſam cognoſcit, ſola parens eſt notitiæ ſuæ:* Et ratio eſt, quia ſicut intellectus objecta a ſe diſtincta cognoſcit intellectione ſuperaddita, ita & ſeipſum; videtur enim eſſe ſolius Dei, cognoſcere ſeipſum cognitione ſubſtantiali.

Confirm. concl. 1. paritate voluntatis, quæ nequit cum ſuis actibus identificari; aliter voluntas identificata cum actu amoris Dei eſſet eſſentialiter impeccabilis, contra ea, quæ dicemus diſp. ſeq. ergo neque poteſt intellectus identificari cum actibus ſuis. Secundo, quia Angelus ſuperior ex D. Dion. illuminat inferiorem; illuminatio autem habetur per manifeſtationem alicujus novæ notitiæ; ergo. Tertio, quia Angeli ſibi mutuo revelant arcana cordium; ergo ut prius.

IV. Objic. Intellectus, & intellectio impor-

ſignaculum ſimilitudinis, plenus ſapientia, & perfectus decore, omnis lapis pretioſus operimentum tuum; tu Cherub perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ, donec inventa eſt in te iniquitas. Hæc autem non poſſunt intelligi de perfectionibus naturalibus, quæ poſt peccatum ex communi ſenſu Patrum, & Theologorum integræ remanſerunt in Angelis; ergo de perfectionibus ſupernaturalibus, ac de gratia ſupernaturali, quam Similitudinem Dei appellat Bernardus ſerm. 5. in Cantica: Tum etiam, quia cum homines conditi fuerint cum gratia habituali, quidni idem dicamus de Angelis? De hominibus autem conſtat ex Triden. ſeſſ. 5. in Decreto de peccato originali, ubi definit, *Adam poſt peccatum ſtatim ſanctitatem, & juſtitiam, in qua conſtitutus fuerat, amiſiſſe.* Et ratio radicalis eſt, quia Angeli creati fuerunt, ut per condigna merita beatitudinem ſupernaturalem aſſequerentur; hic enim modus conſequendi beatitudinem eſt altior, & conformior tum Divinæ providentiæ perducenti omnia ad ſuos fines per eorum cooperationem, tum dignitati naturæ intellectualis, cui competit modus nobilior aſſequendi ſuam beatitudinem; nobilior autem modus eſt, ut illam pura creatura aſſequatur per propria merita, quam gratis; ergo cum meritum ad viſionem beatam non ſit condignum, niſi per gratiam habitualem, dicendum, Angelos cum ea conditos fuiſſe. Dixi, *pura creatura*. Nam Chriſtus Dominus beatitudinem accepit modo nobiliſſimo, videlicet titulo naturalis Filiationis Dei, ratione cujus debita illi fuit viſio Dei etiam in primo inſtanti; unde non potuit hæc conferri Chriſto Domino dependenter a meritis, ut potuit eidem conferri gloria accidentalis, & de facto ſic collata fuit, juxta illud, *Humiliavit ſemetipſum &c. Propter quod Deus exaltavit illum.* Ita communius, ut videre eſt apud Platel. de Incar. num. 351. Diſparitas autem inter gloriam eſſentialem, & accidentalem Chriſti Domini eſt, quia illa dari debuit in primo inſtanti, cum ſit proprietas connaturalis, unioni hypoſtaticæ debita, unde antecedere debuit actus liberos, & meritorios; gloria vero accidentalis, quamvis etiam eſſet debita, non tamen fuit debita pro primo inſtanti: unde potuit dari in præmium poſt actus meritorios.

IV. Supponendum 4. probabilius eſſe, Angelos habuiſſe in primo inſtanti gratiam habitualem dependenter a propria diſpoſitione, & merito congruo. Ratio eſt, quia hic modus accipiendi dona Dei per propria merita eſt altior, & nobilior, & eſt Divinæ providentiæ magis conſonus; ergo dicendum, hoc pacto gratiam eſſe Angelis collatam; cum enim naturæ inſtinctu dicamus, Deum aut ad Optimum inclinari, aut ſemper ſaltem facere Optimum, & opera Dei eſſe perfecta, dicendum, de facto perfectiſſimo modo omnia conſtituta eſſe, niſi quid obſtet.

Confirm. quia de facto adultis non confertur gratia habitualis in baptiſmo, niſi dependenter a propria diſpoſitione, & merito congruo; ergo etiam hoc pacto collata fuit Angelis: non potuit tamen iis conferri gratia dependenter a merito condigno, quia cum meritum per ipſam gratiam fiat condignum doni ſupernaturalis, jam gratia antecederet gratiam, ſi dignificaret ad gratiam; meritum autem congruum ad gratiam habetur vi auxilii ſupernaturalis, quo Angeli in primo inſtanti elicuerunt amorem Dei ſupernaturalem, & illo ſe ad gratiam habitualem diſpoſuerunt.

Neque dicas cum Amico diſp. 18. num. 79. Deum in naturalibus hunc modum ſervare, ut prius quam agentia naturalia agant, ea inſtruat potentiis naturalibus ad operandum; ergo etiam agentia libera inſtruit virtutibus infuſis, antequam ſupernaturaliter operentur, & conſequenter gratia, & virtutes infuſæ antecedunt, non ſubſequuntur operationem ſupernaturalem; ut de facto contingit in infantibus, quibus, cum baptiſmo gratis, & independenter a propria diſpoſitione datur gratia cum virtutibus infuſis, quibus poſſint deinde ſupernaturaliter operari.

Nam contra eſt, quia Deus connaturaliter dat agentibus naturalibus virtutem ad operandum, quia illa eſt iis debita; gratia autem non eſt debita, ſed gratis datur; ergo connaturalius datur, ut exigita a merito congruo. Virtutes infuſæ, quia ſunt proprietates gratiæ, connaturalis dantur in poſteriori natura ad gratiam. Hinc ſolum auxilium, ſeu gratia actualis ſupernaturalis data eſt Angelis independenter a proprio merito, ut poſſent vi illius de congruo mereri gratiam, & virtutes infuſas annexas; infantibus vero cum gratia dantur ſtatim virtutes infuſæ independenter a meritis, cum non poſſint tunc libere operari.

V. Supponendum 5. Angelos inæqualiter habuiſſe gratiam ſanctificantem; ſi enim ex D. Dionyſ. habent gloriam inæqualem, & gloria reſpondet gratiæ, quæ eſt illius ſe-

Digitized by Google

men, conſequenter inæqualem gratiam habuerunt, atque adeo merita inæqualia.

Utrum autem Angeli inæqualiter habuerint juxta naturæ inæqualitatem dona ſupernaturalia antecedentia uſum libertatis? Arriaga, & alii videntur negare. Communiſſime tamen concedunt cum D. Th. 1. p. q. 62. a. 6. Hoc certum eſt, id ex mero Dei arbitrio dependiſſe; cum enim dona ſupernaturalia ſint omnino gratuita, ſicut potuerunt ſimpliciter denegari Angelis ſuperioribus, & conferri inferioribus, ita libere potuerunt dari ſuperioribus inferiora dona, & Angelis inferioribus præſtantiora; Sicut de facto Unionem hypoſtaticam Deus conceſſit naturæ humanæ, non Angelicæ, & gratiam efficacem contulit Angelis inferioribus, non Lucifero.

Dicendum tamen cum communiſſima Scholaſticorum, de facto Deum contuliſſe dona ſupernaturalia præſtantiora Angelis ſuperioribus juxta menſuram perfectionum naturalium. Ratio eſt, tum quia ita videntur ſentire Patres cum Dionyſio apud Suar., & Amic. hic; tum quia juxta commune effatum, Gratia ſolet ſe naturæ accommodare, ſecluſo ſpeciali Dei privilegio. Idcirco ex. gr. ſacramenta conferunt majorem gratiam magis diſpoſitis, quia libero Dei arbitrio agunt juxta cauſas naturales, accommodante ſe gratia naturis rerum; & de facto homines præſtantioris ingenii clarioribus ſpeciebus naturalibus inſtructi, per ſe loquendo, illuſtrationibus clarioribus ſupernaturalibus ſolent illuminari. Et congruentia aptior eſt, quia hoc videtur expoſcere ordo ſapientiſſimus diſtributionis, ut majora dona ſuperioribus, minora inferioribus conferantur, & qui perfectiores ſunt in natura, ad altiorem Beatitudinis gradum per ſe loquendo ordinentur: per ſe autem ordinantur ad altiorem beatitudinem Angeli perfectiores in natura, ſi auxiliis præſtantioribus muniantur; quibus ſe diſponant ad gratiam, & gloriam obtinendam; ergo probabilius eſt, dona ſupernaturalia antecedentia uſum libertatis inæqualiter diſtributa eſſe Angelis pro inæqualitate naturæ. Sic, ut loquitur D. Tho. loc. cit. ſi Ædificator lapides ponat ad conſtruendam domum, ex hoc ipſo quod aliquos decentius, & pulchrius exornet, infertur, eos ad honoratiorem partem domus ordinare; ergo Angelos præſtantiores ad altiorem beatitudinis gradum dicendum eſt Deum ordinaſſe, atque adeo auxilia præſtantiora iis contuliſſe. Verum quidem eſt Deum naturæ Angelicæ denegaſſe unionem hypoſtaticam, quam conceſſit naturæ humanæ, & ex hominibus infirma Mundi elegiſſe, ut confunderet fortia; idque ob ſuos fines altiſſimos, & alias congruentias, quæ paſſim adducuntur; At in caſu noſtro cum Patres oppoſitum doceant, & ſecundum ſe id videatur expoſcere ordo ſapientiſſimus diſtributionis, quod præſtantiora dona ſuperioribus conferantur, dicendum, de facto ita in Angelis contigiſſe.

Ex quibus tamen non ſequitur, quod Deus gratiam ſupernaturalem uberiorem conferat de facto exercenti operationes liberas naturales præſtantiores; quaſi vero opera naturæ aut poſitive, aut negative diſponant ad gratiam; ut dicemus in de Gratia diſp. 1. q. 7. explicando Axioma illud, *Facienti quod in ſe eſt Deus non denegat gratiam ſuam*: Diſparitas eſt, quia, ut notat idem Angel. loc. cit., Deus conferendo gratiam uberiorem Angelis ſuperioribus accommodat ſe naturis rerum, & ſapienter operatur, donando liberaliter gratiam præſtantiorem operi ſuo nobiliori: contra vero ſi juxta diſpoſitionem naturalem conferret gratiam ſupernaturalem, diſtribueret gratiam ſuam Operi noſtro, conferretque gratiam ſupernaturalem veluti ex noſtra diſpoſitione, & merito, dicente Apoſt. ad Rom. 4. *Ei, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum*: repugnat autem, gratiam ſupernaturalem deberi operibus naturæ; ergo in conferenda nobis gratia ſupernaturali nullatenus reſpicere Deus debet diſpoſitionem noſtram naturalem.

VI. Supponendum ultimo cum D. Tho. Suar. Vaſq. & aliis communius contra nonnullos, etiam Angelos malos de facto in primo ſuæ creationis inſtanti gratiam, & virtutes annexas eſſe conſecutos: Et probabilius etiam dependenter a propriis meritis, ut diximus de Angelis bonis. Proinde tale inſtans vocatur a Scoto in 2. diſt. 5. qu. 1. *Inſtans uniformitatis*: quia uniformiter omnes Angeli ſe habuerunt. Deinde Angeli boni plures actus meritorios elicuerunt, nempe Fidei in Deum Trinum, & unum, in Deum Remuneratorem, in Chriſtum Dominum, tanquam hominum, & Angelorum caput; quandoquidem ex Apoſt. ad Heb. 11. *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo*; Spei etiam de conſequenda beatitudine ex Dei auxilio, Charitatis in Deum, Religionis illum adorando, Obedientiæ, &c. necnon Charitatis erga alios Angelos ad-

adhortando ſocios, compatiendo perduelles; ac Temperantiæ, temperando appetitum naturalem propriæ excellentiæ. Quare licet juxta dicta diſput. 1. qu. 6. ar. 1. potuerint Angeli boni in eodem primo inſtanti eſſe Viatores ſimul, & Comprehenſores; de facto tamen probabilius eſt, quod per aliquod breve tempus fuerint dumtaxat Viatores, & diſcurſu uſi ſint circa ſupernaturalia objecta ad plene deliberandum.

VII. Angeli vero mali poſt primum inſtans peccarunt, ſive peccato ſuperbiæ, ut docet D. Thom. appetendo Unionem hypoſtaticam tanquam naturæ Angelicæ debitam, & indignando naturæ humanæ, quod ipſis excelleret per hujuſmodi Unionem; ſimul averſando Chriſtum Dominum, ſubmiſſionemque, & reverentiam ei debitam recuſando: Sive peccato luxuriæ ſpiritualis, ut loquitur Scotus, ſeu Amicitiæ erga ſeipſos; ex qua ſubortus fuit amor concupiſcentiæ inordinatus appetendo ſibi beatitudinem, & delectationem ſpiritualem ultra modum debitum. Propterea hoc tempus meriti, ac demeriti non fuit inſtans indiviſibile, ut notat Amicus; nam ut aliqui ex Dæmonibus ſtimulati ab aliis peccarent, oportuit, prius aliquos, deinde alios peccaſſe: Videturque probabile, eos, qui ab aliis perſuaſi deliquerunt, fuiſſe in quodam interſtitio deliberationis inter bonum, & malum, donec omnibus perpenſis, deliberata voluntate, ſe ad alterutram partem converterent. Hinc Ezech. 28. dicitur: *Ambulaſti perfecte in viis tuis a die conditionis tuæ, donec inventa eſt iniquitas in te:* Ubi ly *Ambulaſti* denotat moram pluſquam inſtantaneam. Verum quidem eſt, Angelos omnia naturalia ad eorum ſtatum ſpectantia ſtatim comprehendiſſe; ſed circa ſupernaturalia, quæ fide cognoſcebant, fruebantur diſcurſu; unde mora aliqua temporis indiguerunt, ut plene poſſent deliberare; poterantque, ut dicemus quæſt. 3. dum erant in via, propoſitum mutare; quamvis cum difficultate maxima, quoniam a conſideratione boni honeſti libere amoti, propoſito ſibi bono turpi, ac delectabili, non facile poterant ab hoc animum avocare, & ad meliorem frugem redire; & ideo de facto neminem pœnituit peccati commiſſi.

VIII. Poſt tempus illud viæ, quod a Patribus, & Doctoribus ſupponitur breviſſimum, ſucceſſit Terminus, nempe bonorum glorificatio, ac improborum damnatio, ratione cujus in æternum puniuntur tum pœna damni, tum pœna ignis; cum in Scriptura de igne Tartareo dicatur Matth. 25. *Qui paratus eſt Diabolo, & Angelis ejus;* & Anima Epulonis a corpore ſeparata clamabat, Luc. 16. *Crucior in hac flamma.* Quomodo autem Spiritus ab igne crucietur, alii aliter: Auguſtinus & Lactan. dicunt, cruciari, ac cremari miris, & veris modis. Equidem cenſeo, ignem tartareum per potentiam obedientialem cauſare in ſpiritibus qualitatem aliquam ſpiritualem illis diſſonam, & doloriferam, quæ ſcilicet illum eundem effectum pariat, quem patitur anima rationalis, quando unita corpori ab igne torquetur; Sic fiet, quod vere ab igne Dæmones torqueantur, etiamſi in hoc aere ſint ad noſtrum exercitium, & ab inferno abſint, cum poſſit ignis ille etiam in diſtans agere divinitus, ut explicabimus quæſt. ult.

His præſuppoſitis, examinandum, An potuerint in primo inſtanti ſuæ creationis Angeli peccare? Thomiſtæ communiter negant: Scotiſtæ abſolute affirmant: Suar. lib. 7. diſput. 20. putat, de potentia Dei abſoluta peccare potuiſſe, non tamen de potentia ordinaria, ſeu metaphyſice, non phyſice. Eſparza demum, & Platelius nu. 397. cum quibus ſentiendum, docent, potuiſſe phyſice, non moraliter.

IX. Dico 1. contra Thomiſtas: Potuit Angelus metaphyſice peccare in primo inſtanti ſuæ creationis; quatenus non repugnat, quod libere peccaverit.

Prob. quia ex D. Thom. hic qu. 66. art. 5. *Potuit Angelus in primo inſtanti libere operari, & mereri;* ergo etiam potuit demereri; & peccare. Prob. conſequentia, quia in primo inſtanti potuit Angelus tam ex parte intellectus, quam ex parte voluntatis habere quæcumque habuit in ſecundo inſtanti, quando peccavit; ergo etiam in primo inſtanti potuit peccare. Probatur hoc antecedens: nam ſi quid obſtaret, maxime quia, ut loquitur D. Thom. ibidem, Si in primo inſtanti Angelus haberet operationem defectuoſam ſive ex parte intellectus, ſive voluntatis, hujuſmodi operatio tribueretur Deo, adeoque Deus eſſet cauſa peccati; omnis enim operatio, qua incipit eſſe operantis, tribuitur agenti, quod ut dat eſſe, ita dat conſequentia ad eſſe; unde moveri ſurſum v. gr. ineſt igni a generante; atqui hæc ratio eſt ineſficax ad probandum, quod non poſſit metaphyſice Angelus in primo inſtanti habere operationem defectuoſam, & peccaminoſam; ſolumque probat, quod moraliter non potuerit peccare, quæ videtur eſſe mens D. Thomæ,

Digitized by Google

ut notat Eſparza, quia ſcilicet quæ ſunt moraliter impoſſibilia, dici ſolent abſolute impoſſibilia, ut vitare omnia venialia; ergo potuit Angelus in primò inſtanti habere quæcunque habuit in ſecundo inſtanti, quando peccavit. Probatur minor; nam licet operatio agentis naturalis tribuatur generanti, utpote quæ naturaliter conſequitur; ſecus vero operatio libera; ergo ex hoc, quod Deus condiderit Angelum cum potentia libera, ejus operatio peccaminoſa non tribueretur Deo, ſed Angelo: Sicuti quando conſervatur Angelus a Deo, ejus peccatum non tribuitur Deo, quia non conſequitur naturaliter ad eſſe Angeli. Et ſane operationes, quæ tribui ſolent generanti tam in primo, quam in aliis inſtantibus ſequentibus, illi tribuuntur; ut patet in motu gravium, & levium, qui ſemper tribuitur generanti; ergo ſi peccatum pro primo inſtanti poſitum deberet tribui Deo, etiam peccatum poſitum pro inſtantibus ſequentibus deberet Deo tribui; quare ratio adducta eſt inefficax.

X. Adde: Etiam tranſmiſſo, quod prima operatio agentis liberi tribuatur Deo, adhuc poterit in eodem primo inſtanti eſſe in agente libero pro primo ſigno naturæ actus aliquis neceſſarius, ac naturalis inditus a Deo; (nempe illuſtratio naturalis in intellectu, ac inſpiratio, & delectatio de bono honeſto in voluntate, qui actus dicuntur fieri in nobis ſine nobis libere operantibus, & ſunt compoſſibiles cum peccato) ac pro ſecundo naturæ ſigno eſſe actus liber peccaminoſus: Sicut in ſententia Thomiſtarum, in Angelis bonis prius natura fuit actus naturalis, & in poſteriori natura actus liber meritorius gratiæ ſupernaturalis.

Neque dicas, Angelos habuiſſe a Deo in primo inſtanti etiam amorem Dei perfectum incompoſſibilem cum peccato. Nam hoc gratis aſſumitur; ſatis enim eſt, quod a generante habuerint cognitionem Dei abſtractivam perfectam, & inſpirationem, qui ſunt actus cum peccato compoſſibiles phyſice, licet non moraliter; Cum enim natura ſemper faciat optimum, & perfectius ſit conſtituta natura Angelica, ſi ſit prædita libertate, ad amorem Dei, aut ejus omiſſionem; cum perfectius ſit habere amorem Dei liberum, ac meritorium, quam neceſſarium; ideo dicendum, de facto Angelos conditos eſſe cum libertate ad Deum amandum, atque ad peccandum.

Quod ſi etiam admittatur, deberi Angelis in primo inſtanti amorem Dei neceſſarium, ſicut debetur calor igni; at ad hoc Deus non neceſſitatur metaphyſice, nec phyſice, ſed ad ſummum moraliter, juxta eos, qui docent, Deum moraliter neceſſitari ad ſecundandas rerum exigentias; Unde non repugnat, quod Angelus pro primo inſtanti careat amore Dei, & peccet.

Confirm. demum concluſio, quia homo poteſt in primo inſtanti uſus rationis peccare mortaliter; ergo etiam Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis. Antecedens non negatur a Thomiſtis putantibus, quod homo teneatur ſub mortali in primo inſtanti uſus rationis ſe convertere ad Deum per actum dilectionis Dei ſuper omnia. Conſequentia probatur, quia tempus infantiæ antecedens uſum rationis materialiter ſe habet in hominibus in ordine ad meritum, ſeu demeritum: ergo ſi poſſunt homines in primo inſtanti uſus rationis peccare, poterit etiam Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis.

XI. Dico ſecundò cum Scoto contra Suar. & Thomiſtas; Poteſt Angelus etiam phyſice peccare in primo inſtanti; Seu potuit Deus de potentia ordinaria permittere peccatum Angelorum pro primo inſtanti, quo illos creavit.

Concluſio conſtat iiſdem rationibus, quibus præcedens. Confirmatur primo, quia exigentia naturalis, quod prima Angeli operatio ſit bona, neque poteſt eſſe ex parte ipſius Angeli, neque ex parte Dei: Non ex parte Angeli; quia talis operatio non eſſet ex gratia, neque beneficium ſpeciale, ſi eſſet exigita: Neque ex parte Dei, tum quia ut poteſt de potentia extraordinaria permittere peccatum in primo inſtanti ob multos optimos, & congruentiſſimos fines, ita etiam de potentia ordinaria; & ſicut poteſt de potentia ordinaria illud permittere in ſecundo inſtanti, ita etiam in primo. Præterquamquod quæ Deus nequit phyſice, & non ex exigentia Creaturæ, ſed ex exigentia ipſius Dei, nequit etiam metaphyſice, ut patet.

Confirm. ſecundo. In tantum Angelus non poſſet phyſice in primo inſtanti peccare, quia dedecet Deum conferre Angelis pro primo inſtanti auxilium pure ſufficiens; quandoquidem ad bonitatem divinam ſpectare videtur peculiarem curam habere naturæ rationalis, ne ſtatim a ſe, & a rectitudine degeneret; Aliter præberetur occaſio arbitrandi, peccatum eſſe a Deo: Atqui ſi hoc a Deo exigatur, impoſſibile metaphyſice eſt, quod Deus adverſus exigentiam

ſuæ

ſuæ naturæ operetur, & quod præſtet quæ ipſum dedecent: Sicut metaphyſice repugnat, Deum mentiri, eo quod dedeceat naturam divinam: ergo ſi non poſſent Angeli phyſice pro primo inſtanti peccare, nec poſſent metaphyſice. Adde, quod ſi ſolum miraculoſe poſſent ſtatim peccare, deberet Deus patrare miraculum, ut poſſit peccatum prodire, & ſic videretur Deus ordinare miracula in favorem peccati, ſeu ut poſſit peccatum exiſtere; hoc autem magis dedecet divinam ſapientiam, ac providentiam, quam dedeceat permittere peccatum Angelorum pro primo inſtanti; ergo.

XII. Dico tertio cum Eſparza contra Scotiſtas. Angelus in primo inſtanti non potuit moraliter peccare: Hæc autem moralis impotentia fuit tum ex parte Dei, qui moraliter ad optimum neceſſitatur, & ad ſecundandas rerum exigentias, atque adeo ad conferendas naturæ Angelicæ perfectiones naturales iis debitas, & ad finem ſuum conſentaneas, nempe cognitiones claras, ac vividas de bono honeſto, ac de ſuo ultimo fine, ad quem dirigit; Tum ex parte ipſius Angeli, qui poſita vivida cognitione boni honeſti, ac ultimi finis, & ſolum remiſſa cognitione boni delectabilis avertentis a bono honeſto, impotens erat moraliter ad peccandum: ſi enim, ut notat Eſparza, ſola memoria noviſſimorum imponit moralem neceſſitatem ad peccata vitanda, iuxta illud Eccleſ. 7. *Memorare noviſſima tua, & in æternum non peccabis*, a fortiori cognitio vivida, & conſentanea naturæ Angelicæ de ſuo ultimo fine.

Probatur concluſio a poſteriori. De facto nullus Angelorum in primo inſtanti peccavit; ergo moraliter peccare non potuerunt: Nam cum libertas, & vertibilitas arbitrii ferat, ut impoſſibile moraliter ſit vel eandem voluntatem longo tempore idem velle, vel plures voluntates in eodem inſtanti velle idem, ſequitur, quod naturaliter loquendo, impoſſibile moraliter fuerit, omnes Angelos plena libertate præditos in primo inſtanti bene operari; cum autem de facto bene operati ſint, dicendum, habuiſſe pro eo inſtanti moralem neceſſitatem ad bene operandum, quæ vinceret neceſſitatem moralem ad operandum difformiter.

Neque dicas, id tribuendum ſpeciali Dei auxilio, ac beneficio. Nam non eſt recurrendum ad cauſam primam, quando apte poſſumus in natura reperire cauſas rerum: apte autem reperitur cauſa hujus uniformitatis, dicendo, Deum contuliſſe pro eo inſtanti Angelis cognitiones vividas de bono honeſto, quas naturaliter exigebant; non ſecus ac ignis exigit calorem; ergo ita dicendum.

Confirm. quia non aliunde dicimus, Angelos de facto pro primo inſtanti habuiſſe gratiam habitualem, & quidem dependenter a propria diſpoſitione, & merito congruo, niſi quia congruentius hoc dicitur tam ad divinam ſapientiam, ac inclinationem ad optimum, quam ad perfectionem naturæ Angelicæ: atqui ad utramque pariter congruentius dicitur, quod Angeli ſint creati cum cognitione vivida, conſentaneæ propriæ naturæ, tam de ultimo fine, quam de bono honeſto, qua poſita, impoſſibile moraliter eſt peccare; ergo dicendum, quod de facto ita conditi ſint. Unde in primo inſtanti moraliter peccare non potuerunt, licet pro ſecundo inſtanti avertendo ſe libere ab ea cognitione peccare potuerint. Neque enim ſpectat ad inclinationem Dei ad optimum, quod Angelos condat cum perpetua neceſſitate morali ad non peccandum, aut etiam cum neceſſitate phyſica. Nam ſicut ſtat inclinatio Dei ad optimum cum permiſſione peccati; ita etiam cum collatione potentiæ moralis ad peccandum; præſertim ſi habeatur dependenter a propria voluntate, qua libere ſe Angeli retrahant a cognitione valde perfecta ſummi boni, cum qua conditi ſunt.

XIII. Objic. primo contra primam, & ſecundam concluſionem. Angeli creati ſunt cum cognitione valde perfecta boni honeſti, ac ultimi finis; ergo nec phyſice, nec metaphyſice poterant in primo inſtanti peccare. Prob. conſequentia, quia ad peccandum requiritur error, aut ignorantia in intellectu; quandoquidem ex Philoſopho, Omnis peccans eſt ignorans, & Proverb. 14. *Errant qui operantur iniquitatem*; atqui cum ea cognitione, cum qua conditi ſunt Angeli, non eſt compoſſibilis ignorantia, aut error; ergo nec peccatum.

Reſpond. nego conſequentiam. Ad probationem dico cum Herrera, peccantem non ſemper eſſe formaliter ignorantem, ſed aliquando eſſe ignorantem ſolum interpretative, quatenus eo modo operatur, ac ſi ignoraret, quæ operari debet. Quare quamvis fere ſemper peccans ſit formaliter ignorans, ſeu non advertens ad ea, ad quæ ſi adverteret, non peccaret, negari tamen non poteſt, quod etiam circumſcripta quavis ignorantia, inadvertentia, aut errore, poſſit ſtare libertas phyſica ad peccandum,

& ipſum peccatum, juxta illud Poetæ, *Video meliora, proboque, deteriora ſequor*. Si enim ſolum bonum infinitum intuitive cognitum neceſſitat ad ſui amorem, & voluntas poteſt quodcumque bonum particulare, imo etiam ipſum bonum infinitum abſtractive cognitum poſtponere alteri bono incompoſſibili, poterit conſequenter dari libertas phyſica ad peccandum, ſecluſa ignorantia, inconſideratione, aut errore. Propterea ſemper errant interpretative ſolum, & practice qui operantur iniquitatem, per hoc, quod aberrent a ſuo ultimo fine, ſed non ſemper errant formaliter, & ſpeculative.

XIV. Objic. ſecundo. Motus naturalis præcedit liberum; ergo non poteſt Angelus phyſice in primo inſtanti peccare. Antecedens probatur, quia liberum fundatur in neceſſario; volitio enim libera fundatur in intellectione neceſſaria, & amor liber in amore neceſſario ſuimet, ac ſui ultimi finis; ergo, &c.

Reſpond. nego antecedens: etenim ne per Thomiſtas quidem ad amorem liberum præit tempore amor neceſſarius, cum poſſit Angelus in primo inſtanti mereri, atque adeo libere operari in ſententia Thomiſtarum. Quare ad ſummum tranſmitti poteſt, quod non tempore, ſed natura præcedat amorem liberum amor neceſſarius boni in communi ex impreſſione Authoris naturæ, juxta illud Anſelmi lib. de caſu Diaboli cap. 11. *Quidquid ſe movet ad volendum, prius ſe vult ita movere; quod ergo nihil vult, nullo modo poteſt ſe movere ad volendum*. Hinc autem non ſequitur, non poſſe in poſteriori natura ad talem amorem neceſſarium dari amorem liberum, etiam peccaminoſum ſaltem venialiter; quandoquidem cum Dei amore ſtare poteſt culpa venialis. Et ſane juxta communem ſententiam, præſertim Thomiſtarum, ut advertit Herrera, Angeli in primo inſtanti (ut homines in primo inſtanti uſus rationis) obligantur ad Deum diligendum; hoc autem explicari non poteſt abſque potentia ad peccandum pro eo inſtanti. Quare dicendum, ex mente D. Thomæ eſſe, quod Angelus moraliter tantum non potuerit pro primo inſtanti peccare, non vero phyſice.

XV. Ubi recte advertit Petrus a S. Joſeph, quod ſi D. Thomas docuiſſet, Angelum nullatenus potuiſſe peccare pro primo inſtanti ſuæ creationis, quia alioquin ejus peccatum tribueretur Deo, eo quod prima operatio tribuatur generanti, a fortiori non potuiſſet Angelicus admittere prædeterminationem phyſicam ad actum peccati; quia a fortiori peccatum eſſet Deo tribuendum, tamquam ex ejus impreſſione factum; Unde incohærenter Thomiſtæ utrumque hoc videntur docere.

QUÆSTIO II.

An ſit poſſibilis creatura rationalis impeccabilis natura ſua?

I. AFfirmant Nominales apud Amic. diſp. 20. Ripal. diſp. 23. Arriaga p. p. diſ. 5. Herrera, & alii Recentiores. Sed communiſſime negant Thomiſtæ, cum D. Thoma p. p. qu. 63. artic. 5. Scotiſtæ cum Scoto in 2. diſt. 23. Vaſq. p. p. diſp. 131. Suar. lib. 7. de Angelis cap. 3. Ruiz, & alii. Idem communiſſime docent SS. PP. adeo ut Valentia putet, ſola Patrum auctoritate negandam eſſe poſſibilitatem creaturæ impeccabilis, etiamſi ratio ab intrinſeco aſſignari non poſſet, quæ certe non facile aſſignatur, ut fere accidit in indaganda poſſibilitate hujuſmodi creaturarum, puta creaturæ immultiplicabilis, Intellectus limitati, Creaturæ, quæ divinitus tantum poſſit libere operari, Animæ Spiritualis non intellectivæ, potentiæ intellectivæ, quæ in obſcuris independenter ab actu voluntatis ſe determinet, unde ſit formaliter libera; Creaturæ inconvertibilis, Creaturæ creatricis, & ſimilium. Demum Bagnez, & Duran. docent, poſſibilem eſſe Creaturam, quæ peccare non poſſit contra legem naturalem, quamvis peccabilis ſit contra legem, ſeu præcepta directa ad finem ſupernaturalem.

II. Dico equidem cum fere communiſſima: repugnat creatura natura ſua impeccabilis, hoc eſt ita determinata ad bonum honeſtum, ut non poſſit proſequi bonum delectabile inhoneſtum, ſeu difforme dictamini rationis, ac legi æternæ Dei. Conſtat, ut diximus, ex Sanctis Patribus. Hieronym. epiſt. 146. ad Damaſum habet: *Solus Deus eſt, in quem peccatum non cadit*. Aug. ad Maximinum cap. 12. *Cuicumque creaturæ rationali præſtatur, ut peccare non poſſit, non eſt naturæ propria, ſed Dei gratiæ*. Quod ex Scripturis colligitur; Nam prima ad Timoth. 6. dicitur: *Qui ſolus habet immortalitatem*; hoc eſt, ut explicant Patres, *Impeccabilitatem*. & Pſal. 142. *Non juſtificabitur in conſpectu tuo omnis vivens*.

ubi

ubi Hieronym. epiſt. 146. *Non dicis*, inquit, *omnis homo, ſed omnis vivens*: unde oppoſitam ſententiam adverſari Scripturis, & Patribus, docent communius cum Scoto loco laudato.

Prob. concluſio ratione. Repugnat creatura ex natura ſua eſſentialiter indeſtruibilis; ergo etiam impeccabilis. Ideo primum, quia ſpectat ad ſupremum Dei dominium poſſe Deum carere quolibet a ſe diſtincto, & quidem etiam ex ſuppoſitione, quod creaturam condiderit; aliter non eſſet ſibi ſufficientiſſimus, & a ſe; atqui pariter ſpectat ad ſubjectionem creaturæ relate ad Deum, quod poſſit deficere moraliter, & peccare, ſeu privari ſuo ultimo fine per peccatum; ergo ut repugnat creatura indeſtruibilis, ita & impeccabilis. Probatur minor, quia ſicut creatura magis dependet phyſice, ſeu quoad eſſe phyſicum a Deo, ſi poſſit phyſice deſtrui, quam ſi ſemel condita ſit indeſtruibilis; ita magis dependet creatura rationalis moraliter, ſeu quoad eſſe morale a Deo, ſi poſſit deficere moraliter a ſuo ultimo fine per peccatum, quam ſi ſemel condita non poſſit moraliter deficere, & ſit impeccabilis; ergo ſicut ſpectat ad ſummam creaturæ dependentiam a Deo defectibilitas phyſica, ita & moralis. Et ſane longe præſtantior eſt finis eſſendi, quam ipſum eſſe, ſeu longe præſtantius eſt eſſe morale, quam phyſicum; unde de Juda dixit Chriſtus Dominus Matth. 24. *Bonum erat ei, ſi natus non fuiſſet*; quia præſtat non eſſe, quam eſſe, & carere ultimo fine per peccatum; atqui dependentia creaturæ ſumma fert dependentiam in eſſe phyſico, itaut etiam poſtquam eſt condita, poſſit deſtrui, ergo a fortiori fert dependentiam in eſſe morali, ita ut poſſit a ſuo fine per peccatum aberrare. Aliter minus eſſet dependens creatura indeſtruibilis a Deo, quam impeccabilis, quia relate ad eſſe morale, quod eſt perfectius, hæc eſſet independens, illa vero ſolum relate ad eſſe phyſicum.

Neque dicas, eſſe phyſicum creaturæ tolli poſſe, ac debere independenter a libero ejus arbitrio; ſecus vero eſſe morale: ergo licet ad ſubjectionem Deo debitam ſpectet poſſe a creatura tolli eſſe phyſicum ad nutum Dei, non tamen eſſe morale.

Nam contra eſt; quia ſuppono ex dicendis in de Gratia, ad ſubjectionem creaturæ rationalis ſpectare, quod poſſit Deus illam ad arbitrium emollire, aut obdurare. Ex Aug. enim *Deus habet omnipotentiſſimam poteſtatem inclinandorum quolibet cordium*; & Proverb. 21. *Cor Regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud*; Unde quamvis creatura rationalis abſque propria operatione libera, ac peccaminoſa amittere non poſſit ſuum eſſe morale, debet tamen poſſe per ſubtractionem auxiliorum indebitorum efficacium obdurari, & amittere eſſe morale: obdurat enim Deus corda hominum, *non adjuvando*, ut loquitur Aug., *ſed deſerendo; non impertiendo malitiam, ſed non impertiendo miſericordiam*, ſeu conferendo auxilia mere ſufficientia, & inefficacia, quod fieri poſſe a Deo citra amorem peccati, hic ſupponendum eſt.

Confirm. itaque concl. Communiter dicimus repugnare creaturam rationalem inemollibilem a Deo, aut inobdurabilem libere, quod in ſententia Societatis fert, dari neceſſitatem metaphyſicam, ut quælibet creata voluntas prævideatur per ſcientiam mediam libere conſenſura, aut diſſenſura aliquibus ex infinitis auxiliis; quia ſpectat ad omnipotentiſſimam Dei poteſtatem erga creaturam liberam, qua liberam, poſſe illam ad utramque partem libere convertere; ergo a fortiori repugnat creatura rationalis impeccabilis, ſeu quæ ſit neceſſario addicta aut bono inhoneſto, aut bono honeſto, & non ex libera electione. Prob. conſequentia, quia in primo caſu creatura eſſet inobdurabilis contingenter; (quia ſcilicet contingenter per ſcientiam mediam prævideretur omnibus auxiliis conſenſura) in ſecundo vero caſu eſſet inobdurabilis neceſſario, & per ſe; quod autem derogat Divino dominio, ſi contingenter accidat, a fortiori derogat, ſi contingat per ſe, & neceſſario. Præterea non aliunde dicimus repugnare Creaturam Durandi, quæ ſcilicet non indigeat Dei concurſu ad operandum, niſi quia derogat Divino dominio, quandoquidem perfectius eſt Dei dominium, ſi poſſit immediate hujus creaturæ effectum deſtruere, ſubtrahendo ſuum concurſum immediatum, quam ſi mediate tantum; atqui perfectius etiam eſt Dei dominium, ſi poſſit creaturam liberam emollire, & obdurare etiam libere, quam ſi id non poſſit, ut re vera non poſſet, ſi creatura aliqua eſſet impeccabilis ab intrinſeco; ergo hæc ex eodem capite ſubjectionis Deo debitæ repugnat.

Confirm. etiam, quia quælibet creatura rationalis poſſibilis poteſt natura ſua deficere a prima regula honeſtatis, & peccare, niſi adducatur poſitiva ratio oſtendens, quod non poſſit ab ea regula ſeparari; at-

qui nulla ratio poſitiva aſſignari poteſt; ergo quælibet eſt peccabilis. Probatur major, quod ſcilicet non ſatis ſit ratio negativa; quia univerſim, niſi poſitive oſtendatur aliquid debere cum alio conjungi, ſtandum pro ſeparabilitate; aliter poſſemus negative defendere poſſibilitatem creaturæ, quæ nequeat ſejungi realiter ab alia creatura, aut a Deo; unde poſſet negative probari ex. gr. poſſibilitas materiæ eſſentialiter connexæ cum aliqua forma ſubſtantiali, non aſſignando poſitivam rationem talis inſeparabilitatis. Hinc diximus diſp. 1. quæſt. 10. quod quoties dubitatur de poſſibilitate alicujus creaturæ, ſi illa reſtringat Dei dominium, quamvis videatur dilatare fines Omnipotentiæ, dicendum ſit, repugnare, quia ſtandum pro dominio, quod eſt attributum ex ſuo conceptu præſtantius; repugnat itaque creatura, quæ ſubtrahat ſe a divino dominio in ordine ad ſejungi a prima regula honeſtatis, niſi adducatur poſitiva ratio evincens ejus poſſibilitatem. Probatur nunc minor, quod ſcilicet poſitiva ratio non poſſit adduci; in tantum enim voluntas nequit ab hac regula ſejungi, in quantum conjungitur illi, vel per identitatem, ut voluntas Divina, vel per unionem hypoſtaticam, ut voluntas Chriſti Domini, vel intentionaliter per viſionem Dei, ut voluntas Beatorum; atqui nulla creatura poteſt naturaliter conjungi ullo ex tribus his modis cum prima regula honeſtatis; ergo de nulla creatura rationali oſtendi poteſt poſitive impeccabilitas.

III. Prob. concluſio 2. a pari. Implicat creatura rationalis, cujus intellectus ſit determinatus ad affirmandum verum, quin poſſit affirmare falſum, ac decipi; ergo implicat creatura rationalis, cujus voluntas ſit determinata ad bonum honeſtum, quin poſſit proſequi bonum delectabile prohibitum, ſeu malum morale, ac peccare. Antecedens admittitur; & ratio eſt, quia intellectus eo ipſo ac eſt finitus, ſeu creatus, non cognoſcit evidenter omne verum; unde ſaltem circa objectum ſupernaturale, & circa arcana cordium, quæ tantum obſcure, & probabiliter cognoſcit, poteſt decipi, & ſic affirmare falſum, quod apparet ut verum: Atqui etiam voluntas eo ipſo ac eſt limitata, ſeu creata, nec exigit unionem hypoſtaticam, aut viſionem beatam, qua neceſſitetur ad proſequendum bonum honeſtum, nec identificat ſibi regulam honeſtatis; ergo propoſito bono delectabili prohibito, poteſt ad illud inclinari, & peccare. Sicut enim intellectus debet poſſe inclinari per affirmationem ad omne id, quod apparet verum, licet obſcure; ita voluntas debet poſſe inclinari per amorem ad omne id, quod apparet bonum, & ſibi conveniens, licet prohibitum, & inhoneſtum; & ſicut intellectus neceſſitatur ad affirmandum verum, ſolum quando evidenter illud cognoſcit, ita voluntas neceſſitatur ad bonum proſequendum, ſolum quando eſt purum, ac ſummum bonum, & quidem intuitive cognitum. Quare ſicut eſt eſſentiale intellectui creato poſſe obſcure aliquod verum attingere, & in eo affirmando decipi; ita eſſentiale eſt voluntati creatæ poſſe bonum aliquod delectabile ipſi prohiberi, & in eo proſequendo peccare.

Confirm. Impoſſibilis eſt intellectus, qui ſit limitatus ad aliquod tantum verum; v. gr. ad cognoſcenda ſolum entia materialia; vel limitatus ad affirmandum tantum verum evidens, quin poſſit affirmare verum obſcure, & probabiliter repræſentatum, ita ut poſſit decipi; ergo cum voluntas ſequatur ductum intellectus, qui poteſt voluntati omne bonum tam honeſtum, quam utile, & delectabile, ſive prohibitum, ſive non prohibitum objicere, repugnabit etiam voluntas limitata, quæ poſſit per amorem proſequi tantum bonum honeſtum, aut etiam bonum delectabile, quando non eſt prohibitum, quin poſſit hoc proſequi, quando repræſentatur ut prohibitum, & inhoneſtum. Probatur conſequentia, quia ſicut intellectus ex immaterialitate in eſſendo habet illimitationem in repræſentando quodcumque verum, & ex limitatione in eſſendo habet, quod poſſit aliquod verum repræſentare obſcure, & ſic in eo affirmando decipi; ita voluntas ex immaterialitate habet illimitationem in proſequendo quodvis bonum; & ex limitatione in eſſendo habet, quod poſſit aliquod bonum ipſi prohiberi a lege ſuperiore, & ſic in eo proſequendo peccare. Quamvis autem Arriaga in tractatu de anima contra communiſſimam docuerit, poſſe dari intellectum limitatum ad aliquod verum; inopinabile tamen eſt, quod poſſit intellectus eſſe limitatus ad affirmandum ſolum verum evidens, quin poſſit affirmare objectum obſcure propoſitum, & decipi; ergo inopinabile etiam eſt, quod poſſit voluntas creata eſſe limitata ad proſequendum ſolum bonum honeſtum, ſeu conforme voluntati Divinæ, quin poſſit proſequi bonum propoſitum ſub prohibitione, & ſic peccare; quandoquidem

tale

tale bonum etiam ſub prohibitione propoſitum habet aliquam rationem boni, ſeu convenientis appetenti, cum non amittat delectabilitatem per hoc quod prohibeatur, & conſequenter per prohibitionem non extrahitur a ſpecificativo voluntatis, quod eſt bonum ut ſic.

IV. Neque dicas: poteſt dari ſenſus limitatus ad aliquod ſenſibile, v. gr. oculus ad coloratum, quin poſſit attingere ſonorum; ergo poterit dari intellectus limitatus ad aliquod verum; ergo etiam voluntas limitata ad aliquod bonum, nempe honeſtum; ita ut ejus ſpecificativum non ſit bonum ut ſic, ſed tale bonum, nempe honeſtum.

Reſp. enim 1. Si paritas teneret, inferret etiam, dari poſſe voluntatem determinatam ad ſolum bonum inhoneſtum, ac turpe, quod non admittitur. Secundo ex antecedente non ſequitur prima conſequentia, quod ſcilicet poſſit dari intellectus limitatus, ut communiſſime docent contra Arriagam; ergo nec ſecunda, quod ſcilicet dari poſſit voluntas limitata. Tertio paritas retorquetur; Nam licet dari poſſit ſenſus externus limitatus, non poteſt tamen dari appetitus ſenſitivus limitatus, qui ſcilicet non poſſit proſequi quodcumque objectum ſenſibile a phantaſia repræſentatum; ergo nec dari poterit appetitus rationalis limitatus, qui non poſſit proſequi quodcumque bonum repræſentatum ab intellectu. Denique conceſſo antecedente, nego utramque conſequentiam; diſparitas eſt, quia cum limitatio oriatur a materialitate, poterit ſenſus externus limitari; & appetitus ſenſitivus, cum ſit etiam materialis, limitatur pariter ad ſolum bonum ſenſibile. At intellectus, & voluntas ſunt potentiæ immateriales, atque adeo illimitatæ; ergo neque intellectus poterit ad aliquod verum, neque voluntas ad determinatum bonum limitari.

V. Objic. 1. Non repugnat lapis impeccabilis ex eo, quod non ſubjiciatur dominio divino in ordine ad libere obdurari, & peccare; ergo nec repugnat ex hoc capite Angelus impeccabilis; ſicut enim lapis non debet ad id ſubjici Deo, quia natura ſua nequit peccare; ita nec Angelus, qui natura ſua eſſet addictus bono honeſto.

Reſp. 1. retorqueo paritatem: Repugnat lapis, qui non ſit divinitus ſeparabilis a centro, ſeu fine ſuo; ergo etiam Angelus qui non poſſit a Deo ſuo centro, ac ultimo fine tum phyſice, tum moraliter per peccatum ſeparari. Quare paritas in eo debet conſiſtere, quod ſicut poteſt Deus tollere a lapide tum eſſe, tum finem eſſendi, nempe centrum, ita a creatura rationali debet poſſe etiam tollere tum eſſe phyſicum, tum morale, ſeu finem eſſendi, permittendo ejus peccatum, & obdurationem; unde ad Rom. 9. dicitur: *Miſeretur, cujus miſeretur, & quem vult indurat*. Secundo directe nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia lapis cum non ſit cognoſcitivus, non eſt capax peccati, & ideo perfecte ſubjicitur Deo, etiamſi non poſſit ejus peccatum permitti. At creatura rationalis eo ipſo quod habet finem eſſendi Deum, debet eſſe capax amittendi hujuſmodi finem; unde debet ſubjici Deo in ordine ad obdurari. Univerſim itaque non derogat dominio Dei, quod non poſſit Deus uti creatura ad uſus, quos conſtat eſſe illi impoſſibiles, v. gr. quod non poſſit uti lapide ad cognoſcendum, ad peccandum, quia ſic mutaretur eſſentia lapidis; contra vero derogat divino dominio, quod non poſſit uti creatura ad uſus, quos non conſtat eſſe illi impoſſibiles, v. gr. quod non poſſit intellectum creatum elevare ad Deum videndum, & creaturam liberam emollire, aut obdurare per conjunctionem liberam cum ſummo bono, aut per ſeparationem ab illo.

VI. Objic. 2. Poteſt voluntas creata ratione viſionis beatæ determinari ad honeſtum; ita ut repræſentato bono delectabili prohibito, nequeat inclinari ad illud; ergo poterit etiam id habere natura ſua. Sicut enim corpus, quod poteſt inclinari per gravitatem in centrum, poteſt natura ſua inclinari ad illud, adeo ut gravitas identificetur cum corpore gravi; ita voluntas, quæ per viſionem beatam inclinatur tantum ad bonum honeſtum, poterit natura ſua ad illud inclinari immutabiliter.

Confirm. quia limitatio non ſolum non pugnat cum creatura, ſed etiam eſt illi conſona; ergo poteſt dari voluntas creata limitata; quæ ſcilicet vel non ſit libera, ſeu indifferens ad utramque partem, ſed determinata ad unam, nempe ad honeſtum, ut docuit Gabriel, vel ſit quidem libera ad proſequendum honeſtum, ſed ſolum libera libertate contradictionis, non contrarietatis, ut docuit Okamus.

Reſp. argumentum nimis probare; probat enim, quod ſicut poteſt beatus præditus lumine ſupernaturali videre Deum, ita poſſit dari creatura identificans ſecum lumen ſupernaturale, & ſic naturaliter videns

Digitized by Google

dens Deum ; cum tamen omnes dicamus, Subſtantiam hujuſmodi ſupernaturalem repugnare. Quare ad argumentum nego conſequentiam. Ratio, quare, poſita viſione beata, nequeat beatus peccare, eſt, quia per illam nulla ratio boni repræſentatur in bono delectabili prohibito, quæ non habeatur eminenter in fruitione Dei, & in proſecutione objecti conformis voluntati divinæ ; ita ut hoc ipſum evidenter a beato cognoſcatur ; & ideo bonum prohibitum non repræſentatur ut bonum, ſed ut malum, quia evidenter apparet, ut excluſivum boni ſummi, in quo omne bonum eminenter continetur, unde nequit illud amari : At ſecluſa viſione beatifica, bonum prohibitum apparet, quale eſt in ſe, nimirum ut potens delectare animum, & ut conveniens appetenti ; ſi autem poteſt ipſe Deus abſtractive cognitus non amari, & poſtponi objecto delectabili, ſequitur, quod bonum delectabile, etiamſi repræſentetur ut prohibitum, & inhoneſtum, adhuc repræſentetur ſub ratione boni, & convenientis appetenti ; unde poteſt illud amari. Ad id, quod additur de corpore gravi, dico, quod cum repugnet creatura, cui ſit debita naturaliter viſio Dei, a fortiori repugnabit creatura, quæ cum ipſa Dei viſione identificetur, ſeu habeat ratione ſui quicquid haberet per viſionem ; unde paritas gravitatis, quæ poteſt identificari cum corpore, non eſt ad rem.

Ad confirm. Solum limitatio entitativa, & abſoluta eſt conſona, & eſſentialis creaturæ, non vero reſpectiva relate ad ſpecificativum : voluntas enim creata eſt ad omne bonum repræſentatum ab intellectu ; & quia inter bona aliqua ſunt incompoſſibilia, debet poſſe voluntas alterutrum eligere. Quod autem repugnet voluntas, quæ non ſit ad omne bonum, ſed ſit ſolum ad bonum honeſtum, conſtat primo, quia repugnat intellectus, qui non ſit ad omne verum ; ergo & voluntas, quæ non ſit ad omne bonum : Secundo nequit dari voluntas determinata ad ſolum bonum turpe, ſeu inhoneſtum : Tertio neque dari poteſt voluntas determinata ad ſolum bonum jucundum, licet non turpe : Quarto neque voluntas determinata ad aliquam rationem ſubalternam tantum boni honeſti. Quinto neque determinata ad decem v. g. tantum bona honeſta : Sexto neque determinata ad ſolum bonum honeſtum præſtantius præ minus præſtanti, aut e contra : Septimo neque voluntas, quæ ſolum poſſit proſequi bonum, non vero averſari malum, aut e contra. Horum omnium ratio a priori eſt, quia cum intellectus ſit potentia immaterialis potens reflectere ſupra ſeipſam, potens Deum, & quodcumque objectum creatum repræſentare, eo quod repræſentet quodlibet ſub ratione veri communi omnibus entibus, ſequitur, voluntatem pariter eſſe ad quodvis bonum ; unde inter bona incompoſſibilia poteſt voluntas eligere minus bonum, & quod eſt prohibitum, ſeu inhoneſtum ; niſi ratione viſionis beatæ evidenter videat, bonum inhoneſtum nullam habere rationem boni, ſed ſolum rationem excludentis bonum ſummum, in quo eminenter continetur quicquid apparet boni in bono turpi ; & ideo voluntas beata nequit bonum inhoneſtum amare ; ſicut intellectus nequit affirmare falſum, quando evidenter apparet falſum, ſed ſolum poteſt illud affirmare, quando obſcure attingitur, & habet ſpeciem veri : poteſt etiam voluntas creata ratione unionis hypoſtaticæ ad honeſtum determinari, quia ratione illius exigit auxilia præviſa, aut prævidenda efficacia.

VII. Objic. 3. Poteſt Angelus ſaltem quoad ſpecificationem neceſſitari ad amandum ſeipſum : ergo etiam ad amandum bonum honeſtum, ita ut non poſſit illud odiſſe, ſicut nemo poteſt ſeipſum odiſſe.

Reſp. neg. conſequentiam. In tantum Angelus neceſſitari poteſt ad amorem ſui, in quantum in hoc amore nulla apparet ratio mali, ſed ſummam habet delectabilitatem ; quod ſi in tali amore appareret ratio mali, v. g. ſi appareret moleſtus, vel inhoneſtus, eo quod tamen amorem Deus hic, & nunc prohiberet, certe poſſet voluntas ab eo abſtinere. Quod ſi contendas, non poſſe a Deo hunc amorem utpote neceſſarium prohiberi, ut nec poſſunt prohiberi motus primo primi, utpote neceſſarii ; Contra eſt, quia hoc tranſmiſſo, intantum poteſt hujuſmodi amor eſſe neceſſarius quoad ſpecificationem, in quantum objectum talis amoris non apparet ut incompoſſibile cum alio bono, atque adeo non repræſentatur ſub aliqua ratione mali ; ſicuti motus primo primi ideo ſunt neceſſarii, quia licet eorum objectum ſit bonum limitatum, non apparet tamen tunc ullatenus ut malum, nec ut incompoſſibile cum alio bono ; aliter motus illi eſſent liberi. At in caſu noſtro poteſt bonum honeſtum repræſentari voluntati ut incompoſſibile cum bono delectabili prohibito, ſeu inhoneſto : ergo poteſt repræſentari ſub aliqua ratione mali ; ratio-

ne.

ne cujus illud voluntas odio habeat, & amplectatur bonum incompoſſibile inhoneſtum, & ita peccet.

VIII. Objic. 4. Voluntas neceſſitatur ad amorem felicitatis; ergo poteſt neceſſitari ad amanda media, quæ ad talem finem conducunt, nempe operationes honeſtas.

Confir. quia ex Aug. apud Magiſt. in 1. diſt. 4. *Talem Deus potuit hominem condere, qui nec peccare poſſet, nec vellet, & ſi ſic feciſſet, quis dubitat eum meliorem feciſſe?* ergo ex Auguſtino poteſt dari homo impeccabilis.

Reſp. argumentum probare, hominem de facto eſſe impeccabilem; quia de facto neceſſitatur ad beatitudinem amandam; ergo de facto neceſſitari debet ad carentiam peccati, quæ eſt medium ad beatitudinem aſſequendam. Quare nego conſequentiam: beatitudo cum proponatur voluntati abſque mixtione mali, non poteſt eſſe objectum odii; at objectum honeſtum poteſt repræſentari ut incompoſſibile cum bono delectabili prohibito, atque adeo ſub aliqua ratione mali, & ideo poteſt voluntas illud poſtponere bono turpi, & peccare.

Ad confirm. male adducitur textus hic Aug. ut notat Vaſq. prima parte diſp. 231. c. 5. dicit enim Aug. *Deum potuiſſe condere ſolum homines, quos prævidit non peccaturos*, quod non eſt poſſe condere hominem natura ſua impeccabilem, ſed qui non poſſit peccare neceſſitate conſequente. Præterea poteſt Aug. intelligi, quod Deus condere poterat homines, qui ratione viſionis beatæ, vel unionis hypoſtaticæ peccare non poſſent.

IX. Objic. ult. ex Durando, & Bagnez pro poſſibilitate creaturæ impeccabilis relate ad legem naturalem tantum, & quod Angeli de facto ita ſint. Ut poſſit creatura peccare, requiritur aliquis error, aut ignorantia in intellectu, cum omnis peccans ſit ignorans; ſed Angelus relate ad legem naturalem, ſeu relate ad bona honeſta, & inhoneſta naturaliter nullum habet defectum cognitionis, cum totam naturam comprehendat; ergo nequit relate ad legem naturalem peccare. Quomodo enim poterit v. g. mentiri, odiſſe Deum, blaſphemare, ſi evidenter cognoſcit, hæc eſſe contra legem naturalem, atque adeo inhoneſta, & mala? Quare ſicut nequit beatus peccare, eo quod evidenter cognoſcat, peccatum eſſe malum; ita nequit Angelus contra legem naturalem peccare; quia pariter evidenter cognoſcit, peccatum contra talem legem eſſe malum.

Reſp. 1. nego majorem; nam ex dictis quæſt. præcedenti, voluntas evidenter cognoſcens, bonum honeſtum eſſe præferendum turpi, eſt libera phyſice ad amandum turpe, juxta illud, *Video meliora, proboque, deteriora ſequor*. Quamvis ſub hac cognitione moraliter ſit neceſſitata ad honeſtum. Hinc omnis peccans eſt ignorans interpretative tantum, non formaliter; quatenus ita operatur, ac ſi non adverteret ad ea, ad quæ ſi attentius adverteret, moraliter neceſſitaretur ad non peccandum.

Secundo, tranſmiſſa majore, nego minorem: poteſt enim Angelus habere ignorantiam aliquam negativam, ſeu inconſiderationem, quæ ſatis ſit ad peccandum etiam relate ad ea, quorum comprehenſio eſt illi debita. Ratio eſt, quia quamvis debeatur Angelo comprehenſio totius naturæ, poteſt tamen pro libito (ut poteſt homo) ad hoc objectum magis attendere, quam ad illud, & ſic non conſiderare perfecte aliquod objectum; ex qua inconſideratione, quæ eſt aliqualis ignorantia negativa, poteſt voluntas prorumpere in peccatum. Sic homini debita eſt cognitio clara noviſſimorum, & naturaliter demonſtrat homo, ſe eſſe moriturum; & quando ſub hac cognitione operatur, certe peccare non poteſt, ſaltem moraliter; juxta illud Eccleſ. 7. *Memorare noviſſima tua, & in æternum non peccabis*; ſi autem libere ſe avertat a conſideratione noviſſimorum, attendens ad delectabilitatem alicujus objecti vetiti, poteſt facile peccare. Ita Angelus peccare poterit, ſi libere attendat magis ad conſideranda objecta delectabilia, quibus ad ſuperbiam, aut luxuriam ſpiritualem alliciatur, quam ad bonum honeſtum naturale. In primo inſtanti creationis non potuit Angelus libere ſe avertere a cognitione vivida ſui ultimi finis, quia ea indita fuit a Deo naturaliter antecedenter ad quemvis uſum libertatis, & ideo tunc moraliter peccare non potuit; proinde ea cognitio vivida, & impotentia moralis non fuit beneficium ſpeciale diſtinctum a dono creationis, eo quod eſſet proprietas connaturalis Angelo debita.

X. Utrum autem fuerit beneficium ſpeciale, quod ea impotentia moralis ad peccandum non fuerit pro eo primo inſtanti conjuncta cum peccato, prout poterat metaphyſice conjungi? Conſtabit ex dicendis in de Gratia; nam ſi ſupponamus, debere voluntatem creatam prævideri per ſcientiam mediam ſub quolibet auxilio pro aliis, & aliis circumſtantiis diſſenſuram, ſeu ſaltem in aliquo ex infinitis inſtantibus, cer-

te

te fuiſſet beneficium ſpeciale, quod non fuerit poſita voluntas Angeli cum tali cognitione vivida ſub iis circumſtantiis, ſub quibus prævidebatur diſſenſura: ſecus vero ſi id non ſupponatur, ſed ſupponatur, quod poſita impotentia morali ad peccandum ſolum ſpectet ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ cognoſcere, quod peccatum ſit compoſſibile cum tali impotentia morali, quin debeat per ſcientiam mediam in ulla circumſtantia peccatum prævideri cum tali impotentia conjungendum; quod procul dubio aſſerendum eſt, ſi impotentia moralis ad peccandum ſit impotentia ſimpliciter, non ſecundum quid.

QUÆSTIO III.

Undenam proveniat Dæmonum obſtinatio?

I. DE fide eſt, Dæmones nunquam acturos pœnitentiam ſalutarem, & Angelos ſemper in ſua bonitate permanſuros. Immutabilitas in Angelis bonis provenit ex Dei viſione, a qua neceſſitantur ad Deum ſuper omnia diligendum: Obſtinatio in Dæmonibus oritur ex ſubtractione Divini auxilii neceſſarii ad pœnitentiam ſalutarem: quamvis enim de damnatis Sapient. 5. dicatur, *Pœnitentiam agentes, & præ anguſtia ſpiritus gementes*; ea tamen pœnitentia eſt ſolummodo naturalis ob jacturam ſummi boni, non vero ſalutaris, ſeu utilis ad ſalutem; cum enim ſint in termino, denegatur iis auxilium neceſſarium ad reſipiſcendum ſalutariter. Sicut autem homines non poſt peccatum, ſed poſt mortem ſunt in ſuo termino, ita Dæmones fuerunt in termino poſt lapſum, ut notat Damaſc. lib. 2. de Fide dicens, *Quod hominibus mors, hoc Angelis eſt lapſus: poſt lapſum enim non eſt illis pœnitentiæ locus, ut neque poſt mortem hominibus.*

Quæritur tamen, quænam ſit cauſa hujus obſtinationis. Thomiſtæ putant, eam oriri ex immobilitate, & inflexibilitate voluntatis Angelicæ; cum enim ex plena deliberatione, attentis omnibus hinc inde motivis, ea eligat, adhæret immobiliter ex natura ſua objecto prælecto; & quia Deus confert gratiam juxta naturam ſubjecti, ideo denegat Dæmonibus gratiam ad reſipiſcendum ſalutariter. Scotiſtæ vero, & communius docent cum Suar., Vaſq., Okam, obſtinationis cauſam non eſſe inflexibilitatem voluntatis, ſed meram de negationem auxilii ad reſurgendum, quæ ratio æque militat pro Dæmonibus, ac pro animabus damnatorum, dum ſunt in termino.

II. Dico equidem 1. cum hac ſecunda ſententia, Voluntatem Angelicam non eſſe ex ſua natura immobilem in propoſito ſemel ſuſcepto; ſed poſſe illud mutare, tam ſi nova perpendat motiva, quæ prius non bene perpenderat, quam ſi permaneat eadem apparentia motivorum. Ita communius contra Thomiſtas Scholaſtici, necnon SS. Patres: Damaſc. enim 2. de Fide cap. 3. hæc habet: *Eſt ergo natura Angeli vertibilis ſecundum propoſitum, ſeu voluntate mutabilis; nam omne creatum vertibile eſt.* Idemque docent Iſidorus, Fulgentius apud Platelium, & Tannerum; nec eſt contrarius D. Thom. qu. 74. ar. 2. quippe qui ſolum vult, voluntatem Angeli eſſe moraliter, non phyſice inflexibilem.

Prob. 1. quia de facto Dæmon voluntatem mutavit, ut conſtat ex Scripturis. Nam Joan. 13. Dæmon miſit in cor Judæ, ut traderet Chriſtum; deinde, cognita ejus divinitate ex miraculis patratis, Matth. 27. movit per ſomnium uxorem Pilati ad impediendam Chriſti mortem. Præterea Dæmones juxta ſententiam Thomiſticam in primo inſtanti habuerunt amorem Dei ſuper omnia, & propoſitum ſervandi legem; & in ſecundo inſtanti defecerunt. Hinc in Concilio Bracarenſi 1. can. 7. dicitur: *Si quis dixerit, Diabolum non fuiſſe prius Angelum bonum a Deo factum, anathema ſit.* Unde illud 1. Joan. 3. *Ab initio Diabolus peccat*, non eſt intelligendum de primo inſtanti creationis, ſed de tempore illi propinquo. Neque dicant Thomiſtæ, primum Angelorum actum non fuiſſe ex plena libertate, & ideo nunquam propoſitum mutaſſe; Nam ex ſententia D. Thomæ ille primus actus fuit meritorius, adeoque plene liber.

Prob. 2. a priori, quia quamvis aliquando Angelis non appareant diverſa motiva, nec eadem ſub diverſa conſideratione, poſſunt tamen ſub iiſdem motivis eodem modo conſideratis libere aliquid velle, vel nolle; ergo poſſunt etiam idem prius velle, deinde nolle, & ſic propoſitum mutare. Probatur conſequentia, quia eadem voluntas comparata ad eandem apparentiam motivorum millies redeuntem perinde ſe habet, ac mille voluntates diverſæ ſub eadem motivorum apparentia; atqui mille voluntates diverſæ poſſunt aliquæ velle, aliquæ nolle idem objectum eodem modo repræſen-

ſentatum; ergo pariter eadem voluntas relate ad eandem apparentiam millies redeuntem poterit nunc velle, nunc nolle idem objectum ratione libertatis, & vertibilitatis arbitrii. Et ratio radicalis eſt, quia nullum objectum, in quo non apparet omnis ratio boni, poteſt immobilitare voluntatem: (immo nec ipſum ſummum bonum, ſi abſtractive tantum cognoſcatur) quandoquidem capacitas voluntatis, quamdiu non expletur, ſemper eſt in potentia ad ulterius bonum, illudque appetit, adeoque moveri poteſt ad illud aſſequendum.

III. Dico 2. Voluntas Dæmonum ita eſt phyſice potens ponere actum bonum moralem ordinis naturalis, ut tamen ſit moraliter impotens ad illum ponendum.

Prob. prima pars de potentia phyſica; Nam per peccatum nihil ſubtractum, aut ſuperadditum eſt Dæmonibus, ratione cujus redditi ſint phyſice impotentes ad id, quod prius poterant propriis viribus, ut communius docent apud Amic. diſp. 21. ſect. 2. & Vaſquez 1. p. diſp. 241. cap. 4. ex D. Dionyſio, & Scoto, qui hæc habet: *Mirum videtur negare potentiam naturalem in natura illa excellenti, ubi non apparet aliquid, propter quod ſit neganda*; ergo ut poterant phyſice ante peccatum ponere opus moraliter bonum, ita poſſunt poſt peccatum. Et ſane idcirco beatis negatur potentia phyſica ad peccandum, quia a viſione neceſſitantur ad Deum amandum; at negatio viſionis Dei non neceſſitat phyſice ad Deum odio habendum; ergo non eſt cur denegetur Dæmonibus potentia phyſica ad opus moraliter bonum: niſi gratis admittamus cum Aureolo in damnatis habitum quemdam immobilitantem eorum voluntatem ad odium Dei.

Confirm. voluntas tripliciter poteſt phyſice neceſſitari ad actum. Primo a phyſica præmotione, unde Deus deneget concurſum ad actum oppoſitum; quod in caſu noſtro gratis poneretur. Secundo a viſione intuitiva omnis boni, quod nec habetur in damnatis. Tertio a propoſitione objecti ſub pura ratione boni, aut ſub pura ratione mali; ita ut talis cogitatio phyſice præveniat voluntatem in operando, quod habetur in actibus primo primis, & quando vehemens inopinata tentatio inſurgit. Dæmones autem non carent judicio indifferenti ad utrumlibet; nam cum hoc ſit naturale, non eſt denegandum Dæmonibus, in quibus omnia naturalia manent integra, & nitidiſſima, ut loquitur D. Dionyſ. apud Tanner. diſp. 5. qu. 6. dub. 5. ergo phyſice poſſunt ponere opus moraliter bonum.

Prob. ſecunda pars concluſionis, quod careant potentia morali ad ponendum actum moraliter bonum. Dæmones ſemper acerrime puniuntur, & propterea ſemper conſiderant Deum ut ultorem, ac vindicem, nunquam ut benefactorem, ac miſericordem; atque adeò non repræſentant ſibi Deum, ut objectum diligibile, ſed ut odibile ratione mali, quod infligit; atqui poſita hac vehementi apprehenſione pœnarum, ac Dei ultoris, moraliter neceſſitantur ad illum odio habendum; ergo carent potentia morali ad ponendos actus moraliter bonos. Hinc Pſalm. 73. dicitur: *Superbia eorum, qui te oderunt, aſcendit ſemper*; & D. Fulgen. de fide ad Petrum c. 3. habet: *Prævaricatores Angeli nec mala poſſunt voluntate carere, nec pœna; ſed permanente in eis injuſtæ averſionis malo, permanet etiam juſtæ retributionis æterna damnatio.*

IV. Utrum autem poſita hac morali impotentia ad deſiſtendum ab odio Dei, peccent Dæmones continuo Deum odio habendo. Reſp. cum Patribus, & Scholaſticis communiter apud Amicum, peccare Dæmones primo in cauſa; nam cum præviderint, per primum peccatum in hujuſmodi impotentiam eſſe redigendos, omnia peccata ſubſequentia fuerunt voluntaria in cauſa; ut cum quis prævidet, in ebrietate ſe patraturum homicidium. Deinde probabile eſt, peccare Dæmones per actum reflexum plene liberum, quo vellent eadem peccata committere; etiamſi ad ea non determinarentur moraliter. Tertio peccant, quia phyſice poſſunt iis abſtinere, quamvis non poſſint moraliter. Ricar. in 2. diſt. 7. qu. 2. putat, peccata hæc uſque ad diem judicii imputari illis ad novam pœnam, ac deinde ipſum actum malum eſſe iis pœnam, ac punitionem; Communiter tamen docent, quod ſicut beatis actus boni non imputantur ad novum præmium eſſentiale, ita nec damnatis actus mali ad novam pœnam, cum ſint in termino: Habent ſolum novam pœnam accidentalem, nempe triſtitiam, quam ſecum affert culpa; ut beati novum præmium accidentale, nempe delectationem, quæ ex actibus honeſtis percipitur.

V. Dico 3. Voluntas Dæmonum, ac damnatorum non ſolum eſt moraliter impotens elicere actus moraliter bonos ordinis naturalis, ut in ſecunda concluſione oſtendimus; ſed etiam eſt phyſice impotens ad eliciendos actus ſalutares, ſeu actus bonos

ſu-

ſupernaturales ; atque adeo eſt phyſice obſtinata in malo illis contradictorie oppoſito. Ratio eſt evidens, quia cum nequeat phyſice voluntas ponere actus ſupernaturales abſque auxilio ſupernaturali juxta doctrinam Conciliorum, & Patrum contra Pelagium, & hujuſmodi auxilia damnatis denegentur, ſequitur, eſſe phyſice impotentes ad tales actus; unde obſtinantur in malo contradictorie oppoſito actibus ſupernaturalibus.

Ex dictis ſequitur, Dæmonum obſtinationem in malo eſſe potius negativam, conſiſtentem in carentia actuum ſalutarium, quam poſitivam, conſiſtentem in poſitiva adhæſione objecto pravo; cum enim phyſice poſſit voluntas Dæmonum mutare propoſitum, & pœnitentiam agere de peccato, (eſto id non poſſit moraliter) cauſa obſtinationis, & impœnitentiæ non eſt inflexibilitas voluntatis, ſed carentia auxilii ſalutaris ad reſurgendum. Quare, ut notat Scotus apud Tann. loc. cit. poteſt phyſice Dæmon non ſolum ceſſare ab odio Dei, ſed etiam elicere attritionem informem, ſeu naturalem, & infructuoſam de peccato commiſſo; poteſt etiam propriis naturæ viribus elicere hunc actum, Vellem non peccaſſe, ut liber eſſem a pœnis; quicquid ſit, an poſſit etiam phyſice Deum amare amore benevolentiæ naturali.

VI. Objic. primo contra primam concluſionem: Homines conſtantes, & non leves non mutant propoſitum ex plena deliberatione ſuſceptum, niſi nova occurrat ratio mutandi; ſed Angelis omnia comprehendentibus nulla poteſt de novo occurrere ratio deſiſtendi a propoſito deliberate ſuſcepto; ergo cum non ſint leves, & inconſtantes, ſunt inflexibiles.

Confirm. primo, quia ſi ad plenitudinem libertatis ſpectaret, poſſe ſub eadem apparentia motivorum mutare voluntatem, deberet Deus maxime liber poſſe mutare decreta; ſed Deus notaretur inconſtantiæ, & inſcitiæ, ſi decreta mutaret: ergo ut nequit Deus, ita nequeunt Angeli eſſe inconſtantes, & flexibiles.

Confirm. ſecundo, quia intellectus Angelicus immutabiliter judicat, quæ judicat; ergo cum voluntas ſequatur ductum intellectus, inflexibiliter vult voluntas Angelica, quæcunque vult.

Reſpond. primo, Angelos non omnia comprehendere, ſed obſcure, & probabiliter cognoſcere arcana cordium, futura contingentia, & objecta ſupernaturalia; unde ſaltem relate ad hæc objecta tam intellectus Angelicus poteſt eſſe mutabilis, quam voluntas flexibilis. Deinde quæ Angelus evidenter cognoſcit, non ſemper actu, & eadem attentione cognoſcit, cum poſſit modo ad hæc, modo ad illa objecta acriorem aciem intendere: ergo etiam relate ad hæc objecta poteſt voluntas Angelica eſſe flexibilis abſque nota inconſtantiæ; Imo etiam cum laude prudentiæ; Sapientis enim eſt mutare conſilium; & notam ſubit inflexibilitatis, qui in propoſito ſuſcepto inexorabiliter obſtinatur. Denique etiam quando motiva proponuntur ſub eadem apparentia, non eſt, cur poſſit voluntas in primo inſtanti eſſe libera, non in ſecundo, cum actus prævius in primo inſtanti elicitus libertatem non adimat pro ſecundo.

Ad primam confirmationem retorqueo: Deus quæ vult pro inſtanti A, poteſt nolle pro inſtanti B, etiamſi cætera ſint in eodem ſtatu: ergo etiam Angelus. Deus dicitur immutabilis, & conſtans per hoc, quod quæ ſemel vult pro inſtanti A, ſemper vult pro eodem inſtanti ratione ſui actus æterni, & ſemper actu comprehenſivi objectorum; Creatura vero, quia poteſt habere actum poſt actum, poteſt pro inſtanti A futuro velle aliquid facere, quin idem velit deinde. Certum eſt, quod ſi ex parte objecti nulla ſit diverſitas, tribuatur levitati, & inconſtantiæ mutare propoſitum ex plena deliberatione ſuſceptum; & ideo Angelus in quantum prædictus virtute conſtantiæ, phyſice tantum, non moraliter, poteſt mutare propoſitum relate ad ea, quæ comprehendit, & eadem attentione cognoſcit: cæterum ſicut Angelus ſecundum ſe eſt capax peccandi mortaliter, a fortiori eſt capax inconſtantiæ, in quantum malum morale eſt, atque adeo ſecundum ſe eſt flexibilis.

Ad ſecundam confirmationem diximus, intellectum Angelicum poſſe aliter judicare de objecto obſcure cognito, necnon aliter repræſentare, & attendere ad objectum clare cognitum: at eſto immutabiliter repræſentet, & judicet, non proinde ſequitur, voluntatem Angelicam eſſe pariter immobilem. Diſparitas eſt, quia ſola voluntas eſt potentia libera.

VII. Objic. ſecundo. Si voluntas Angelica eſſet mutabilis, repugnaret, Angelum eſſe beatum beatitudine naturali; conſequens non admittitur; ergo nec antecedens. Probatur ſequela, quia ad beatitudinem ſpectat immobilitas voluntatis in amore ſummi

mi boni; cum ſpectet ad eſſentiam beatitudinis perpetuitas.

Reſpond. nego ſequelam. Ad probationem primo dici poteſt, ad beatitudinem naturalem formaliter ſpectare ſolum cognitionem abſtractivam ſummi boni perpetuam, & immobilem, ad quam ſequi poſſit amor, & fruitio, quamvis non debeat talis amor ſequi neceſſario neceſſitate exercitii; ſi enim ſummum bonum intuitive viſum juxta ſententiam Scoti, & aliorum non neceſſitat ad amorem neceſſitate exercitii, a fortiori ſi cognoſcatur abſtractive. Hoc poſito, voluntas Angelica in ſtatu beatitudinis naturalis eſſet mutabilis, non quidem de amore in odium Dei, ſed de amore in non amorem. Secundo, etiam dato, quod ad beatitudinem ſpectaret perpetuitas amoris Dei, dici poſſet, quod Angelo qua beato id competeret, vel quia Deus prædeterminaret illum ad amorem neceſſarium, vel quia conferret illi per totam æternitatem auxilia indifferentia prævisa per ſcientiam mediam efficacia, quod exigeretur ab actibus, quibus Angeli meriti ſunt beatitudinem naturalem; unde hujuſmodi auxilia eſſent quidem beneficia gratuita, ſed intra ordinem pure naturalem, & intra eundem ordinem debita, præcedentibus meritis naturalibus. Ex quo tamen non fit, quod circa alia objecta non poſſet mutari propoſitum.

VIII. Ex dictis ſequitur, quod Dæmones, ſpectata eorum natura, poterant phyſice, licet non moraliter, in illo breviſſimo tempore vix poſt peccatum dolere de illo attritione naturali, & informi; ut poſſunt nunc poſt peccatum, dum ſunt in termino. Utrum autem dum eſſent in via potuerint phyſice attritionem, & contritionem ſupernaturalem elicere, & a peccato liberari? Affirmant Scotus, Gabriel, Salmeron apud Tannerum diſp. 5. q. 6. dub. 5. Sed communiſſime negant, quia Chriſtus Dominus fuit ſolum redemptor hominum, non Angelorum; ergo Angelis non fuit collatum auxilium ſupernaturale ſufficiens ad reſurgendum vi meritorum Chriſti Domini: cum autem in præſenti providentia omne donum ſupernaturale vi meritorum Chriſti Domini conferatur; ſequitur, ſimpliciter collatum non fuiſſe Dæmonibus auxilium ad reſurgendum: Proinde Damaſcenus dixit, *Dæmonibus poſt lapſum non fuiſſe pænitentiæ locum, ut nec poſt mortem hominibus.*

QUÆSTIO IV.

Quomodo, & ubinam Dæmones ab igne crucientur?

I. Quod attinet ad ſupplicium Dæmonum, uſque adeo certum eſt, eos ab igne corporeo torqueri, ut communiſſime id doceant contra Durandum. Immo Suar. putat hanc eſſe ſententiam Catholicam, ac Mayronus dicit eſſe de fide: Conſtat quippe apertiſſime ex Scripturis, & Patribus: Apoc. 14. dicitur: *Cruciabatur igne beſtia, & aſſeclæ*; & 20. *Diabolus miſſus eſt in ſtagnum ignis*; & Matth. 25. *Diſcedite maledicti in ignem æternum; qui paratus eſt Diabolo, & Angelis ejus.* Greg. 4. Moral. 29. *Si Diabolus, ejuſque Angeli cum ſint incorporei, corporeo ſunt igne cruciandi, quid mirum, ſi animæ antequam recipiant corpora, poſſint corporea ſentire tormenta?* Auguſt. etiam 21. de Civ. habet: *Cur non dicamus quamvis miris, tamen veris modis etiam ſpiritus incorporeos poſſe pæna corporalis ignis affici?*

II. Difficultas tamen eſt, quonam pacto poſſit igne corporeo Spiritus incorporeus cruciari? Nonnulli Thomiſtæ putant, eos cruciari per ſolam alligationem ad ignem, ita ut in illo tamquam in carcere detineantur. Verum eſto hujuſmodi alligatio poſſit aliquam moleſtiam afferre ſpiritibus ob eorum ſuperbiam indignantem hanc ſpeciem carceris; nihilominus longe major communiter cenſetur eſſe cruciatus, quem ab igne patiuntur Dæmones: Siquidem ex communi Patrum ſuffragio etiam pœnæ Purgatorii, quæ animas torquent, cenſentur eſſe graviores quovis hujus vitæ cruciatu, unde a fortiori pœnæ Inferni. Præterquamquod juxta hanc viam non dicerentur Dæmones torqueri *miris, ac veris modis*, ut loquuntur Auguſt. & Lactantius. Docet Altiſiodorenſis, eos igne materiali torqueri per hoc, quod percipiant dolorem conſimilem illi, quem percipit anima, dum dolet in ſuo corpore. At neque hoc ſubſiſtit; in tantum enim ignis, & calor dolorem cauſant, quando comburuntur animalia, inquantum eorum corpora veluti dilaniantur, eo quod ignis cauſet diviſionem continui, & quandam lacerationem, quod puro ſpiritui competere non poteſt. Granad. vero cum aliis docet, ſpiritus ab igne torqueri per hoc, quod ignis tanquam divinæ ultionis inſtrumentum cauſet in damnatis vehementem quan-

quandam ætrenæ damnationis apprehenſionem, & ingentem triſtitiam de amiſſione Beatitudinis. At hæc etiam ſententia communiter rejicitur, quia iſthæc pœna ſpectat potius ad pœnam damni, quam ad pœnam ſenſus, quæ ſuo modo cauſatur ab igne etiam in ſpiritibus.

III. Communior itaque, & probabilior ſententia cum Suario, & aliis docet, Dæmones ab igne corporeo torqueri, tanquam ab inſtrumento obedientialiter elevato ad cauſandum in illis qualitatem quandam ſpiritualem doloriferam, hoc eſt cauſativam acerbiſſimi doloris in voluntate dæmonum ob magnam diſconvenientiam, quam habet illorum natura cum hujuſmodi qualitate: eo pacto quo guſtum v.g. affligunt ſapores ingrati, & auditum ſoni inconditi ob diſconvenientiam, quam habent cum his potentiis. Ratio doctrinæ eſt, quia ſic in rigore ab igne torquentur, quamvis non proprie comburantur, & ardeant; cum hæc proprie ſolis animalibus competere poſſint, dum ſenſibiliter alterantur uſque ad corruptionem.

Neque dicas, de materiali ſe habere, quod qualitas iſthæc dolorifera obedientialiter producatur ab igne potius, quam ab aqua, vel a lapide, aut alia creatura; unde non videtur, quomodo dicantur potius ab igne comburi, quam ab aqua; ſi hujuſmodi qualitas dolorifera producatur obedientialiter ab aqua divinitus elevata ad productionem talis effectus. Nam contra eſt, quia licet hujuſmodi qualitas dolorifera poſſit divinitus etiam ab aqua produci; convenientius fuit, quod produceretur ab igne, tum quia ſic idem eſt inſtrumentum a Deo aſſumptum ad cruciandos ſpiritus, & ad crucianda corpora damnatorum; tum etiam quia cum ignis maxime omnium comburendo cruciet corpora, majorem habet proportionem, & analogiam cum effectu conſimili in ſpiritibus producendo; & idcirco effectus hic ab igne productus potius dicitur combuſtio, quam frigefactio, ut exprimatur ingens acerbitas doloris ab igne cauſati.

IV. Circa locum pœnalem Dæmonum, certum eſt, omnes poſt diem judicii ad Infernum detrudendos; dicitur enim 2. Petri 2. *Deus Angelis peccantibus non pepercit, ſed rudentibus Inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in judicium reſervari.* Interim nonnulli ex Dæmonibus nobiſcum degunt ad hominum exercitationem, ut conſtat tum ex Dæmone, qui Evam tentavit, tum ex 1. Petri 5. ubi habetur: *Diabolus tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret*; tum etiam ex Apoſt. ad Epheſios 2. ubi Dæmon dicitur eſſe *Princeps poteſtatis aeris hujus*, & cap. 6. ubi dicitur; *Non eſt nobis colluctatio adverſus carnem, & ſanguinem, ſed adverſus Principes, & poteſtates, adverſus Mundi rectores tenebrarum harum*. Quod pariter docent Aug. Bonav. & alii apud Suarium docentem, Dæmones ex præſcripto Luciferi juxta divinam permiſſionem, aliquando ex hoc aere ad Inferos migrare, aliquando ex Inferis ad hunc aerem redire; Utrobique tamen ex communi Patrum, & Doctorum calculo etiam pœna ſenſus debita cruciantur, nedum pœna damni eſſentiali. Et communiter etiam docent, unumquemque hominum ſuum habere Dæmonem tentatorem; ſicut quilibet ſuum habet Angelum tutelarem; Quicquid ſit, num Dæmones in hoc aere degentes crucientur ab igne tartareo, per hoc quod ignis iſte agat in diſtans; an aliter.

V. Inferni demum carcerem eſſe in terræ ſinu circa centrum, eſt communis ſenſus; congruit enim damnatis locus infimus, & ab Empyreo remotiſſimus. Quanta ſit ejus capacitas, ne probabiliter quidem poteſt ex Scripturis, Conciliis, aut Patribus colligi, cum ignotus ſit omnibus Judicii dies, atque adeo Mundi perduratio. Hoc tantum hypothetice aſſeri poteſt, quod cum degant in toto terrarum Orbe juxta communem ſententiam ad mille milliones hominum, ſi ex his ad quinquaginta milliones quotannis damnarentur, & Orbis, qui hactenus ad ſex annorum millia duravit, perduraturus ſit ad decem millia annorum, damnati eſſent ad quinquaginta millia millionum. Quod ſi deinde unicuique corpori damnatourm tribuatur ſpatium unius paſſus cubicum, ſufficeret corporibus omnibus iſtorum quingentorrm millium millionū damnatorum ſpatium cubicum octo milliariorum; Siquidem octo milliaria cubica ſpatii continent quingenta, & duodecim millia millionum paſſuum cubicorum. Hic autem locus cum ſit in centro terræ, diſtabit a terræ ſuperficie ad ter mille, & quingenta milliaria; cum juxta communiorem ſententiam Orbis terraquei circumferentia ſit ad viginti & unum millia milliariorum. Atque hæc dixiſſe ſit ſatis de Angelis, qui inter creaturas beatificabiles primum occupant locum; pergimus nunc conſiderare actus, quibus creatura rationalis, ac præſertim homo aſſequi poteſt ſuam beatitudinem.

DI-

DISPUTATIO VI.

De Actibus Humanis in quantum voluntariis, & liberis.

CONſiderata jam beatitudine, ac præcipuo ſubjecto beatificabili, aggredimur cum D. Thom. tractationem de humanis actibus, quibus beatitudo a nobis comparatur. De iis in hac diſputatione agendum, in quantum ſunt voluntarii, & liberi; In ſequenti vero in quantum ſunt honeſti, aut inhoneſti, ſeu præditi bonitate, aut malitia morali. Quærimus itaque primo, quid ſit voluntarium; Quomodo metus, concupiſcentia, & ignorantia cauſent involuntarium? Deinde quid importet libertas? An ea ſit actibus eſſentialis? Num ſit poſſibilis pura omiſſio libera? Num detur in ſtatu naturæ lapſæ libertas indifferentiæ? Denique quando, circa quæ objecta, & quomodo libertas exerceatur?

QUÆSTIO I.

Quid ſit Voluntarium, & involuntarium, Violentum, & Coactum?

I. VOluntarium large ſumptum prout confunditur cum ſpontaneo, ex Philoſopho 3. Ethic. 1. eſt, *Quod procedit ex principio cognoſcente ſingula*, ſeu quod procedit ab intrinſeco cum cognitione: preſſius vero ſumptum eſt, *Quod procedit ab intrinſeco cum cognitione finis perfecta*, ſeu quod movet ſe ad agendum propter finem. Ita communiter cum D. Thom. qu. 6. art. 1.

Hinc ſequitur 1. quod operationibus brutorum competat ſolum ratio voluntarii late ſumpti, hoc eſt ſpontanei; cum bruta tantum imperfecte, & materialiter cognoſcant finem, ſeu bonum, & ad illud moveantur ſine formali cognitione finis, quatenus finis eſt, & ſine cognitione proportionis mediorum ad finem: Ratio vero voluntarii ſtricte ſumpti ſolum convenit naturæ intellectuali, ſive libere ſe moveat ad finem, ſive neceſſario; Deus enim licet neceſſario ſe ipſum amet, adhuc voluntarie amat, & non coacte; motus etiam primo primi voluntarii ſunt, licet non liberi, ſicut etiam amor beatificus.

Sequitur 2. quod intellectus, quamvis ex cognitione præmiſſarum moveat ſe ad aſſenſum concluſionis, non proinde dicatur agere voluntarie. Ratio eſt, quia ad operationem voluntariam requiritur, quod agens, quia cognoſcit finem actus, moveat ſe ad agendum propter talem finem; intellectus autem non movetur ad illationem, quia cognoſcit finem illationis, ſed ſolum quia cognoſcit præmiſſas; ergo non agit voluntarie, dum infert concluſionem, ſed ſolum naturaliter: contra vero ſi voluntas imperet aſſenſum concluſionis ex cognitione bonitatis, quæ eſt in illatione, dicetur voluntarie hujuſmodi aſſenſum imperare, quia agit propter finem.

Sequitur 3. differre voluntarium a volito, ut advertit Cajet. 2. 2. quæſt. 154. art. 5. quia volitum comparatur ad voluntatem, tanquam objectum ad ſuam potentiam, voluntarium vero, tanquam effectus ad ſuam cauſam; proinde ſolus actus voluntatis, vel omiſſio actus dicuntur voluntaria, licet poſſint etiam eſſe volita actu reflexo.

II. Ex definitione voluntarii conſtat, quid ſit violentum, coactum, & involuntarium, ſeu invitum. Eſt enim Violentum ex Philoſopho 3. Eth. 1. *Quod procedit ab extrinſeco, nullam vim conferente paſſo*; hoc eſt, ut advertit Scotus, *paſſo reſiſtente poſitive*. Si tamen quod ſit, contranitente paſſo, ſit contra appetitum naturalem, dicitur abſolute violentum; ſic motus ſurſum dicitur violentus lapidi, quia procedit ab extrinſeco, reſiſtente lapide per appetitum naturalem, quo fertur naturaliter deorſum. Si vero paſſum reſiſtat per appetitum elicitum, dicitur Coactum, ſeu contra actum efficacem appetitus, & Involuntarium. Quare magis late patet Violentum, quam Coactum; cum competat ſolum agentibus cognoſcitivis, quæ ab extrinſeco moventur cum reſiſtentia appetitus eliciti. Involuntarium tamen, quod dicitur per reſpectum ad appetitum elicitum, poteſt dupliciter ſumi: Primo poſitive, ſeu contrarie pro eo, quod eſt contra actum efficacem appetitus, atque adeo idem eſt, ac coactum: Secundo privative pro eo, quod non eſt juxta actum appetitus; Sic ignorantia concomitans dicitur reddere actum involuntarium privative, hoc eſt non voluntarium. Et ſane ad rationem voluntarii duo requiruntur, quod procedat ab intrinſeco, & quod ſit a cognoſcente; ergo dupliciter actus poteſt eſſe involuntarius, videlicet tam ſi procedat ab extrinſeco determinante, & ſiat coacte;

puta ſi quis apprehendens manum Petri, cogat illum, ut gladio interficiat hoſtem; quam ſi procedat ex ignorantia, puta ſi quis occidat hominem invincibiliter putatum feram.

III. Dubitatur hic primo, Num voluntarium liberum perfectius ſit neceſſario? Ad quod notandum, Actum voluntarium poſſe eſſe neceſſarium primo ex perfectione cognitionis, ut Beati neceſſitantur ad Dei amorem ex ejus viſione; Secundo ex cognitionis imperfectione, ut accidit in actibus infantium, amentium, ebriorum, brutorum; Tertio ex determinatione ab extrinſeco contra naturalem voluntatis inclinationem, ut ſi voluntas phyſice a Deo prædeterminetur ad actum: Hoc poſito

Dicendum 1. Si neceſſitas in actibus voluntariis oriatur ex perfectione cognitionis, præſtat actus voluntatis neceſsarius actui libero: proinde præſtat amor Dei beatificus amori libero orto ex cognitione Dei abſtractiva.

Prob. quia voluntarium eſt, quod procedit ab intrinſeco cum cognitione finis; ergo tunc voluntarium eſt perfectius in ratione voluntarii, quando procedit cum majori inclinatione voluntatis, ſeu magis ab intrinſeco, & cum cognitione perfectiori; atqui quando actus voluntatis eſt neceſſarius ex perfectione cognitionis, tunc habetur utrumque, videlicet perfectior cognitio, & major inclinatio voluntatis in objectum, cum neceſſario ab eo trahatur voluntas; ergo quando actus voluntatis eſt neceſſarius ratione cognitionis perfectioris, tunc præſtat libero.

Dicendum 2. Si neceſſitas in actu voluntario oriatur ex cognitionis imperfectione, ut in actibus infantium, brutorum, &c. aut ex determinatione ab extrinſeco, ut in actibus voluntatis phyſice prædeterminatis a Deo, tunc præſtat actus liber actui neceſſario in ratione voluntarii.

Prob. quia ſi oriatur neceſſitas ex cognitionis imperfectione, jam aliquod conſtitutivum voluntarii, nempe cognitio, eſt imperfectius; ergo ratio ipſa voluntarii neceſſarii in tali caſu eſt imperfectior voluntario libero. Si vero neceſſitas oriatur ab extrinſeca prædeterminatione, eo ipſo actus eſt minus ab intrinſeco, & conſequenter minus perfectus in ratione voluntarii, quod eſſentialiter debet eſſe ab intrinſeco.

Hinc ſequitur, voluntarium neceſſarium eſſe quidem ex genere perfectius libero, quia perfectiſſimus actus voluntatis neceſſarius, qualis eſt amor beatificus, eſt perfectior quovis actu libero; ſed non eſſe perfectius ex toto genere; cum actus liberi ſint perfectiores actibus voluntatis neceſſariis, quando neceſſitas oritur aut ex prædeterminatione, aut ex cognitionis imperfectione, ut in actibus indeliberatis primo primis, in actibus ebriorum &c.

IV. Dubitatur ulterius, An poſſit voluntas in ſuis actibus violentiam, ſeu coactionem pati? Et difficultas procedere poteſt tam de actibus voluntatis elicitis, quam de imperatis.

Dico 1. Implicat in terminis actum voluntatis elicitum eſſe ſimpliciter violentum, ſeu coactum.

Prob. quia eſſe violentum, ſeu coactum fert eſſe ab extrinſeco contra inclinationem voluntatis; eſſe vero actum elicitum fert eſſe ab intrinſeco: ergo eſſe elicitum, & eſſe violentum, ſeu coactum pugnant inter ſe. Secunda pars antecedentis patet; actus enim elicitus a voluntate eſt vitalis; de ratione autem actus vitalis eſt eſſe a principio intrinſeco; ergo actus elicitus eſt ab intrinſeco. Adde, quod voluntas fertur in bonum, tanquam in centrum impetu innato, & refugit a malo, tanquam ab oppoſito; ergo omnis actus voluntatis elicitus, ſive feratur in bonum per proſecutionem, ſive in malum per fugam, eſt juxta voluntatis inclinationem; violentum vero eſsentialiter eſt contra inclinationem naturalem; ergo pugnat in terminis, actum voluntatis eſse licitum, & eſse violentum, ſeu coactum.

V. Objic. 1. Si Deus infundat voluntati Petri actum, quo velit v. gr. ſemetipſum interficere, hic actus voluntatis eſset elicitus, & verificaret definitionem violenti; eſset enim ab extrinſeco contra naturalem inclinationem paſſi; ergo poteſt actus eſse elicitus ſimul, & violentus.

Reſp. 1. negando ſuppoſitum. Implicat enim, actum eſse vitalem, & a Deo ita infundi, ut non influat in illum ullatenus principium vitale; cum actus vitalis eſsentialiter ſit motus ab intrinſeco. Secundo, etiam dato, quod eſset vitalis hic actus a Deo infuſus, non per hoc dici poteſt violentus, & contra inclinationem voluntatis: ratio eſt, quia actus voluntatis eſsentialiter vel eſt proſecutio boni, vel fuga a malo, & ad utrumque naturaliter voluntas inclinatur; ergo ſi infundatur a Deo in voluntate Petri actus, quo velit ſemetipſum occidere, debet illi repræſentari occaſio tan-

quam

Digitized by Google

quam bona, ut per actum proſecutivum tendat in illam; atqui ſi repræſentatur ut bona, eo ipſo naturali impetu voluntas in illam inclinatur; ergo actus non eſt cum reſiſtentia voluntatis, quod requiritur ad rationem violenti.

VI. Objic. 2. dolor in damnatis eſt actus elicitus ſimul, & coactus; coguntur enim a Deo, & a miſeria ad dolorem, quo carere vellent; ergo poteſt actus voluntatis eſſe coactus.

Reſpond. dolorem damnatorum eſſe actum vitalem, & conſequenter ab intrinſeco, conferente vim, non reſiſtente voluntate, a qua procedit: ergo non eſt coactus. Deus cogit damnatos ad dolendum cauſaliter: quatenus cauſat miſeriam, qua poſita, conſurgit ab intrinſeco dolor. Unde habes, nullam actionem poſſe eſſe principio activo violentam: quia ad rationem violenti ſpectat, quod paſſum nullam omnino vim conferat, immo poſitive reſiſtat: principium autem activum confert vim ad actionem: ergo nulla actio eſt violenta principio ſuo activo.

VII. Dico 2. Quamvis actus eliciti non poſſint eſſe coacti, poteſt tamen voluntas cogi ad carentiam actuum elicitorum.

Prob. Ponamus, quod voluntas velit aliquod bonum amare, & Deus impediat hunc actum, ſuſpendendo ſuum concurſum, jam carentia amoris in tali caſu eſſet ab intrinſeco, renitente voluntate, ſeu contra ejus inclinationem; ergo eſſet violenta; ſicut enim violenter dicitur pes impediri ab ambulatione, ſi imperante voluntate ad ambulationem pes ab extrinſeco inhibeatur: ita in caſu.

Dico 3. Voluntas pati poteſt coactionem quoad actus imperatos aliarum potentiarum.

Patet; nam ſi ab extrinſeco v. gr. impediatur manus, ne moveatur juxta voluntatis imperium, dicitur voluntas quoad hunc actum manui imperatum pati violentiam; ergo eodem modo ſi quis nolit alium occidere, & ab extrinſeco manus ejus apprehendatur ad alium occidendum, talis occiſio erit coacta, & ſimpliciter involuntaria.

Dico ultimo; poteſt voluntas violentiam pati quoad omiſſionem alicujus qualitatis perfectivæ, puta habitus virtutis, & quoad infuſionem alicujus qualitatis noxiæ, & oppoſitæ naturali exigentiæ voluntatis.

Prob. Nam cum exigat voluntas, v. gr. conſervationem habitus boni acquiſiti, ſi divinitus deſtruatur hujuſmodi habitus, & producatur habitus oppoſitus, voluntas pateretur a Deo violentiam, licet non ſtricte dictam, ut communius docent in Philoſophia: nam ſicut non patitur violentiam ſtricte dictam aqua v. gr. quando in bonum naturæ univerſalis aſcendit ad replendum vacuum, quia magis inclinatur ad bonum commune, quam ad privatum; ita cum quælibet creatura magis inclinetur ad exequendam Numinis voluntatem, in qua habetur bonum maximum, & univerſaliſſimum, quam ad bonum proprium; quando ex Divina voluntate habet creatura, quod opponitur inclinationi propriæ reſpicienti bonum privatum, non dicitur pati violentiam ſtricte dictam. Quod diximus de amiſſione qualitatis perfectivæ, dicendum pariter de infuſione qualitatis noxiæ, ut eſſet v. gr. habitus vitioſus.

VIII. Dubitatur ultimo, Utrum dari poſſit voluntarium ſine quovis actu? Et ſenſus quæſtionis propoſitæ ab Angelico hic quæſt. 6. art. 3. non eſt, Utrum dari poſſit pura omiſſio voluntaria? ſed eſt, Utrum poſſit effectus aliquis dici voluntarius illi, qui nullatenus influit in talem effectum? V. gr. Utrum ſubmerſio navis dici poſſit voluntaria nauclero, vel Angelo, per hoc præciſe, quod non impediant ſubmerſionem, cum poſſint? quare quæſtio re vera procedit in hoc ſenſu, ut colligitur ex verbis Angelici loc. cit. Utrum poſſit dari voluntarium abſque ullo actu exteriori, etiamſi repugnet pura omiſſio libera? Ubi notandum, dupliciter poſſe aliquid dici voluntarium, primo directe, & per influxum poſitivum, ut ſunt actus a voluntate eliciti, vel imperati; ſecundo indirecte, vel per hoc, quod voluntas velit effectum in cauſa, vel per hoc, quod non impediat effectum, cum poſſit, ac debeat: Hoc poſito

Dico 1. Voluntarium ſine omni actu voluntatis haberi poteſt, & de facto habetur, quoties aliquis vult omiſſionem, ad quam per ſe ſequitur aliquis effectus; V. gr. quia per ſe ad omiſſionem ſumptionis cibi ſequitur fames, & mors, ſatis eſt velle omittere comeſtionem, ut dicatur mors eſſe indirecte, & interpretative voluntaria abſque omni actu voluntatis, ſeu abſque poſitivo influxu voluntatis in mortem; atque adeo abſque actu voluntatis externo repugnare puram omiſſionem liberam.

Prob. quia univerſim qui vult cauſam per ſe ſive poſitivam, ſive privativam, dicitur ſaltem interpretative velle etiam ef-

Digitized by Google

fectum inde conſequentem; ergo omittens v. gr. ſumere cibum prævidendo mortem inde ſecuturam, vult conſequenter indirecte, & interpretative ipſam mortem; atque adeo mors eſt voluntaria abſque omni actu.

IX. Dico 2. voluntarius citra omnem actum dicitur non ſolum effectus, qui per ſe ſequitur ad aliquam omiſſionem, ut diximus in prima Concluſione; ſed etiam effectus, qui ad aliquam omiſſionem ſequitur per accidens; dummodo tamen omittens non ſolum poſſit, ſed etiam debeat talem effectum impedire; V. gr. ſubmerſio navis, quæ per accidens ſequitur ex omiſſione auxilii præſtiti, (quandoquidem etiam non præſtito auxilio poſſet non mergi) dicitur voluntaria Nauclero, qui tenetur ſubmerſionem impedire: non vero Angelo, qui non tenetur, quamvis poſſit. Ita Suar. Vaſq. ex D. Tho. loc. cit. contra Amic., Arriag.

Prob. quia circumſcripta ea obligatione, nulla eſt connexio talis effectus cum omiſſione, ratione cujus poſſit in morali æſtimatione effectus imputari omittenti, & dici voluntarius: ergo requiritur obligatio impediendi effectum per accidens, ut poſſit dici voluntarius omittenti.

Confirm. Ideo peccata Creaturarum non dicuntur Deo voluntaria, ne indirecte quidem, quia neque per ſe ſequuntur ex eo, quod Deus omittat ea efficaciter impedire, neque tenetur Deus impedire; unde nec dicuntur Deo voluntaria Philoſophice tanquam effectus per ſe, neque Theologice, ſeu imputabiliter: ergo requiritur obligatio impediendi effectum per accidens, ut poſſit dici voluntarius omittenti.

Neque dicas, peccata a Deo voluntarie permitti, atque adeo dici poſſe voluntaria Deo indirecte, ſi minus intentive, ſaltem permiſſive; ergo ſecluſa obligatione impediendi effectum per accidens, adhuc dici poteſt voluntarius omittenti.

Nam contra eſt, quia effectum eſſe permiſſive voluntarium, non eſt eſſe voluntarium omittenti illum impedire, niſi in ſenſu improprio, & minus uſitato; quia in rigore eſſe permiſſive voluntarium, eſt voluntariam eſſe ejus permiſſionem; in quo ſenſu dicitur voluntarie mori qui negligit adhibere utilia remedia, ad quæ non tenetur, & in eodem ſenſu dicuntur Martyres voluntarie ſubire martyrium, quatenus non fugiunt, cum poſſint; & ſic Chriſtus Dominus apud D. Thom. 3. p. qu. 48. art. 1. dicitur cauſa ſuæ paſſionis. Ubi vides, quæſtionem hanc, ut notat Platelius, habere multum de voce, quia Adverſarii ſolum volunt, effectum per accidens, quando non adeſt obligatio impediendi illum, eſſe voluntarie permiſſum, quod revera importat, voluntariam eſſe ejus permiſſionem, non vero eſſe voluntarium effectum; cum ſola permiſſio effectus, non vero effectus permiſſus, habeat dependentiam a voluntate.

X. Objic. 1. Illud eſt voluntarium, quod dependet a voluntate, ſeu quod procedit ab intrinſeco cum cognitione finis; atqui effectus per accidens procedens ex omiſſione, ſecluſa obligatione impediendi, habet dependentiam a voluntate; ergo etiam ſecluſa hac obligatione eſt voluntarius omittenti. Probatur minor: Quicquid non eſſet, niſi voluntas omitteret, habet dependentiam a voluntate, ſeu habet indigentiam certi exercitii libertatis, ad hoc ut ſit; ſed effectus per accidens cum omiſſione connexus non haberet eſſe, niſi voluntas omitteret actum; ergo dependet a voluntate, etiam ſecluſa obligatione impediendi illum.

Reſp. nego minorem; ſubmerſio navis v. gr. quæ per accidens vi tempeſtatis ſequitur, ex omiſſione auxilii præſtiti ſive a Nauclero, ſive ab Angelo, relate ad Nauclerum dicitur voluntaria, non relate ad Angelum, qui non tenetur opem ferre. Ratio eſt, quia poſita obligatione in Nauclero, in morali æſtimatione illi imputatur, & ideo moraliter dependet ſubmerſio a voluntate Naucleri, cum vi omiſſionis liberæ ab eo poſitæ cenſeatur moraliter cauſari. Quare ad probationem minoris, conceſſa majore, nego minorem: falſum enim eſt, quod ſubmerſio non eſſet, niſi Angelus libere omitteret auxilium præſtare: Nam fingamus, Angelum non exiſtere, adhuc ſubmerſio eſſet vi tempeſtatis, quin daretur tunc omiſſio libera Angeli: ergo ſubmerſio non poteſt dici effectus a voluntate Angeli dependens, & illi voluntarius; eſt tamen voluntarius Nauclero, & ab ejus libera omiſſione dependens, non quidem phyſice, ſed moraliter: quia poſita obligatione in Nauclero impediendi ſubmerſionem, illi tribuitur in morali æſtimatione ſubmerſio, quamvis ea non pendeat phyſice a voluntate Naucleri.

XI. Objic. 2. Effectus, puta ſubmerſio navis, ſequitur per accidens ex omiſſione auxilii præſtiti ab Angelo, qui non tenetur opem ferre: ergo talis omiſſio libera eſt cau-

ſe per accidens ſubmerſionis; ergo ſubmerſio cauſatur ab exercitio libero voluntatis Angelicæ, & conſequenter eſt voluntaria Angelo, licet non teneatur illam impedire.

Confirm. Seclusa obligatione ſuccurrendi in Angelo, habetur connexio effectus, puta ſubmerſionis, cum omiſſione auxilii, tanquam cum aliquo natura priori, & ſine quo non eſſet; ergo habetur connexio dependentiæ tanquam a cauſa influente indirecte, & negative, quod ſufficit ad rationem voluntarii.

Reſp. ſubmerſionem eſſe effectum per accidens, non importare eſſe effectum abſolute, quia cauſa per accidens non eſt abſolute, & in rigore cauſa; ad rationem enim cauſæ eſſentialiter ſpectat, quod per ſe influat in effectum; quare ſubmerſio, quæ per accidens conſequitur ad omiſſionem liberam Angeli, cum non ſit re vera effectus talis omiſſionis, non poteſt denominari phyſice voluntaria Angelo, utpote quæ phyſice non dependet, ne mediate quidem, a voluntate Angeli; nec poteſt dici voluntaria moraliter, ſeu theologice, cum non præſupponatur in Angelo obligatio illam impediendi.

Ad confirm. diſtinguo anteeedens: Inter ſubmerſionem, & omiſſionem habetur connexio in genere non impedientis, concedo; in genere cauſantis aliquo modo ſubmerſionem, prout requiritur, ut ea dicatur in rigore voluntaria, nego anteeedens, & conſequentiam.

QUÆSTIO II.

An metus, concupiſcentia, & ignorantia cauſent involuntarium?

I. Paucis perſtringemus quæ fuſe Theologi hac in re docent. Et primo circa metum ſciendum, cauſam metus aliquando eſſe voluntariam, aliquando involuntariam; nam v. gr. qui ex metu Judicis legem obſervat, vult dari Judices, qui metum cauſant; contra vero qui projicit merces ob metum naufragii, non vult tempeſtatem, quæ eſt cauſa metus; unde in primo caſu eſt voluntaria cauſa metus, in ſecundo involuntaria. Præterea motus ipſe nunquam eſt involuntarius directe, etiamſi cauſa metus ſit involuntaria; cum enim metus ſit actus voluntatis, eo ipſo habet rationem voluntarii; eſto reflexe poſſit quis metum nolle.

II. Dico nunc 1. quæ fiunt ex metu, ſunt mixta ex voluntario, & involuntario. Ita communiter cum D. Thom. prima ſecundæ, quæſt. 6. art. 6. & Philoſopho 3. Eth. 1.

Prob. Qui v. gr. projicit merces ob metum naufragii, vult merces projicere; ergo talis projectio facta ex metu eſt voluntaria: ex altera parte odit tanquam malam mercium projectionem, illamque nollet, ſecluſo periculo naufragii; ergo eſt etiam involuntaria, & conſequenter mixta ex voluntario, & involuntario.

III. Dico 2. quæ fiunt ex metu, ſunt magis voluntaria, quam involuntaria; unde dicuntur voluntaria ſimpliciter, involuntaria ſecundum quid; Ita etiam communiter.

Prob. quæ abſolute volumus, & ſolum conditionate nolumus ſub hypotheſi, quæ non datur, ſunt magis voluntaria, quam involuntaria; imo ſunt ſimpliciter voluntaria, & ſecundum quid involuntaria; atqui quæ fiunt ex metu, ut eſt projectio mercium abſolute, volumus, & nolumus tantum pro hypotheſi, quod non eſſet periculum naufragii: ergo ſunt ſimpliciter voluntaria, & ſecundum quid involuntaria.

IV. Objic. 1. contra primam concluſionem: Quæ fiunt ex metu, non fiunt ſponte, ſed invite; ergo ſunt ſimplieiter involuntaria. Prob. conſequentia; quia quæ invite facimus, nolentes facimus; ſed quæ facimus nolentes ſunt involuntaria; ergo quæ fiunt ex metu ſunt involuntaria.

Confirm. Quæ violenter facimus, ſunt involuntaria, quia facimus illa nolentes; ſed quæ facimus ex metu, etiam facimus nolentes; ergo ſunt etiam involuntaria.

Reſp. neg. conſequentiam; ad probationem nego majorem. Qui projicit merces ob metum, eas volens projicit, non nolens; quamvis invite projiciat, & nolens conditionate, ſi abeſſet periculum. Ad confirm. conceſſa majori negatur minor; quæ enim facimus ex metu, facimus abſolute volentes, & ſolum conditionate ea nolumus.

V. Objic. 2. contra ſecundam concluſionem. Qui ob metum gehennæ obſervat mandata, ſi nollet obſervantiam mandatorum in hypotheſi, quod non eſſet gehenna, peccaret, & timor hic non eſſet laudabilis, & filialis, ſed ſervilis, & malus; quandoquidem *Oderunt peccare mali formi-*

dine pœnæ; ergo quæ fiunt ex metu non ſunt involuntaria ſecundum quid.

Reſpondent communius 1. tunc ea, quæ fiunt ex metu, eſſe involuntaria ſecundum quid, quando cauſa metus eſt nolita, non vero quando eſt volita, ut in caſu argumenti; ſeu quando quæ fiunt ex metu, ſunt mala, & tanquam mala odio habentur; unde pro hypotheſi, quod non eſſet metus, ea nolumus, ſicut eſt projectio mercium ob metum a tempeſtate incuſſum. At quando nec cauſam metus volumus, nec odio habemus tanquam mala, quæ ex metu fiunt, nec ea nolumus pro hypotheſi, quod non daretur cauſa metus, (ut eſt obſervantia præceptorum poſita ob metum gehennæ) tunc ea non ſunt ullatenus involuntaria. Philoſophus autem quando dicit, eſſe ſecundum quid involuntaria, quæ fiunt ex metu, loquitur de iis, quæ fiunt ex metu primo modo, & de iis proprie procedit concluſio.

Reſponderi poteſt 2. etiam ea, quæ ſecundo modo fiunt ex metu, ut eſt obſervantia præceptorum ob metum gehennæ, eſſe ſecundum quid involuntaria, non quatenus ea nolumus pro hypotheſi, quod non detur cauſa metus, ſed quatenus fiunt cum aliquali diſplicentia ob difficultates, quas experimur in iis actionibus ob metum poſitis; unde nollemus eas difficultates experiri.

VI. Ex dictis ſequitur 1. quod qui ob metum mortis legem pro eo caſu obligantem violat, vere peccet, niſi metus ſit adeo gravis, ut libertatem interimat: ratio eſt, quia in tali caſu tranſgreſſio eſſet voluntaria, ac libera, & contra obligationem; ergo haberet quicquid requiritur ad rationem actionis peccaminoſæ.

Sequitur 2. contractus ob metum initos non eſſe invalidos ob defectum voluntarii; cum metus non tollat rationem voluntarii ſimpliciter; quare ſiquando ſunt invalidi, vel irritandi, aliunde id habetur; videlicet, vel ex natura aliquorum contractuum, qui, ut ſint validi, requirunt, quod ſint plene voluntarii abſque ulla admixtione involuntarii; vel quia continent injuſtitiam; vel ex lege poſitiva illos irritante; vel ex aliis capitibus; idemque dicendum de votis.

VII. Circa concupiſcentiam, ſeu actum appetitus ſenſitivi dicendum, quod ſi ſit antecedens, ſeu actum voluntatis antecedat, tunc vel interimat libertatem, (ut in actibus primo primis) ſi ita perturbet intellectum, ut non relinquat objectum proponi voluntati cum indifferentia; vel ſaltem libertatem minuat, ut in actibus ſecundo primis, quando ſcilicet paſſio, ſeu actus appetitus ſenſitivi non eſt adeo vehemens, ut omnino libertatem interimat: Si vero concupiſcentia ſit conſequens, ſeu conſequatur actum voluntatis, (ut ſi quis volens bibere excitet in appetitu ſenſitivo deſiderium vini, ut hilarius bibat) tunc minuat libertatem. Ratio eſt, quia quando rapimur a concupiſcentia in unam partem, minus liberi ſumus ad partem oppoſitam: quamvis autem concupiſcentia conſequens minuat libertatem, auget tamen rationem voluntarii ſumptam pro eo, quod procedit a principio intrinſeco cognoſcente; quia actus voluntatis procedens ab intrinſeco fertur majori impetu in objectum concupiſcentia impellente; unde fit, quod ſentiamus in membris legem repugnantem legi mentis, ut loquitur Apoſt. quando volumus adverſus concupiſcentiam contraniti.

VIII. Denique circa ignorantiam paucis perſtringo, quæ maxime ſunt ſcitu digna & neceſſaria. Triplex datur ignorantia, pertinens ad voluntarium, antecedens, ſeu invincibilis; conſequens, ſeu vincibilis; & concomitans, quæ poteſt eſſe tum vincibilis, tum invincibilis. Ignorantia antecedens, quæ antecedit opus tanquam ejus cauſa per accidens, ſeu tanquam removens prohibens, habetur quoties actus ex ignorantia factus non fieret, ſi adeſſet ſcientia; ut cum quis occidit hominem invincibiliter putatum feram, quem non occideret, ſi ſciret. Ignorantia conſequens conſequitur actum aliquem voluntatis nolentis eam repellere; & ideo dicitur vincibilis: hæc autem vel eſt affectata, ut cum quis directe vult ignorare ſuam obligationem, puta inquirere, an qui occiditur, ſit homo, ut poſſit liberius jacere ſagittam, juxta illud Job. 21. *Scientiam viarum tuarum nolumus*; vel eſt craſſa, ſeu ſupina, ut cum quis nullam, aut fere nullam diligentiam adhibet ad veritatem aſſequendam; vel eſt non craſſa, & generico nomine dicta Vincibilis, quando ſcilicet quis adhibet quidem diligentiam aliquam ad illam repellendam, ſed non quanta requiritur. Ignorantia concomitans non eſt cauſa operis, adeoque non eſt antecedens, neque conſequitur ad actum ullum voluntatis, ideoque non eſt conſequens, ſed comitatur actum; & habetur quando quis v. g. occidit inimicum, ſive vincibiliter, ſeu invincibiliter putatum feram, eo tamen animo, ut ſi ſci-

ret

Digitized by Google

ret ibi eſſe inimicum, adhuc occideret. His explicatis

IX. Dico 1. Ignorantia antecedens, ſeu invincibilis cauſat ſimpliciter involuntarium ſecundum omnes circumſtantias ignoratas. Ita D. Tho. & communiſſime.

Prob. quia quando opus, quod ponitur, non ſolum ponitur a voluntate citra cognitionem objecti, ſed etiam ponitur contra inclinationem voluntatis, tunc habetur involuntarium ſimpliciter; atqui occiſio hominis v. gr. ſi fiat ex ignorantia antecedente, non ſolum ponitur citra cognitionem, quod qui occiditur, eſt homo, ſed etiam ponitur cum repugnantia ſive actuali, ſive habituali voluntatis; quæ certe occiſionem non poneret, ſi adverteret ibi eſſe hominem; ergo ignorantia antecedens cauſat ſimpliciter involuntarium ſecundum id, quod ignoratur.

Hinc ſequitur, hujuſmodi ignorantiam excuſare a peccato, & a pœnis peccatorum, nempe a cenſuris, irregularitate, onere reſtitutionis &c. quia tamen inadvertentia, ſeu oblivio eſt quædam ignorantia actualis, (non ſecus ac ignorantia eſt quædam inadvertentia habitualis) ideo quod dicitur de ignorantia invincibili, dicendum etiam de inadvertentia, ſeu oblivione invincibili, ſive ea ſit juris, ſive facti. Quare non incurrit v. g. excommunicationem latam in percuſſorem Clerici, tam qui invincibiliter ignorat, ſeu non advertit, dari tale jus comminans cenſuram in percuſſorem Clerici, quæ dicitur ignorantia juris; quam qui invincibiliter ignorat, hunc, quem percutit, eſſe Clericum, quæ dicitur ignorantia facti.

X. Dico 2. ignorantia conſequens, ſeu vincibilis facit voluntarium ſimpliciter, ſi non ſit cauſa actus, ſeu reddit factum ex hac ignorantia procedens ſimpliciter voluntarium; ſi vero ſit cauſa actus, reddit illum involuntarium ſecundum quid; e. g. ſi quis occidit hominem vincibiliter putatum feram, ita ut illum occideret, etiamſi ſciret, ignorantia iſta reddit occiſionem ſimpliciter voluntariam; ſi vero illum non occideret, ſi ſciret, cum non ſit cauſa talis occiſionis, reddit occiſionem ſecundum quid involuntariam, ac proinde minus peccaminoſam.

Prob. prima pars concluſionis, quia actio, puta occiſio, morali judicio æque imputatur voluntati ſub ea ignorantia vincibili, ac ſi ſcienter poneretur; ergo occiſio hominis ſub illa ignorantia eſt ſimpliciter voluntaria. Secunda pars etiam patet, quia quatenus ignorantia iſta eſt vincibilis, ac culpabilis, eſt ſimpliciter voluntaria tum ſecundum ſe, tum ſecundum affectum, quem trahit; quatenus vero eſt cauſa occiſionis, in quantum occiſio non fieret, ſi adverteretur, jam occiſio eſt contraria voluntati ſive actualiter, ſive habitualiter; ſed quod eſt contrarium voluntati, eſt involuntarium; ergo occiſio iſta ſimpliciter, & in cauſa eſt voluntaria, & ſecundum quid involuntaria.

Sed rogabis, quomodo poteſt ignorantia eſſe cauſa occiſionis, quæ non fieret, ſi adverteretur? Reſp. eſſe cauſam per accidens, tanquam removens prohibens, ſicut tenebræ nocturnæ dicuntur eſſe cauſa frigoris, quia removent lucem, qua cauſatur calor, & tollitur frigus; unde quia abſente luce, frigus non impeditur, ideo carentia lucis dicitur cauſare per accidens frigus: eodem modo ignorantia dicitur eſſe cauſa occiſionis, quatenus removet ſcientiam de homine, qui occiditur, qua poſita, impediretur occiſio; unde cum non detur ſcientia impeditiva occiſionis, dicitur per accidens occiſio cauſari ab ignorantia.

XI. Dico 3. Ignorantia concomitans neque cauſat voluntarium poſitive, neque poſitive involuntarium, ſed ſolum negative voluntarium; quare occiſio inimici invincibiliter putati feræ, eo animo, quod ſi adverteretur, ibi eſſe inimicum, adhuc occideretur, eſt tantum negative voluntaria.

Prob. quod non ſit voluntaria poſitive; quia quod non eſt cognitum, non eſt volitum, nec in ſe voluntarium; ergo quamvis hujuſmodi occiſio poſſit eſſe voluntaria indirecte, & in ſua cauſa per accidens, nempe in ignorantia vincibili, non erit tamen poſitive voluntaria ratione ignorantiæ concomitantis. Probatur etiam, quod non ſit poſitive involuntaria; quia quod non eſt contra impetum voluntatis, non eſt poſitive involuntarium; ſed hujuſmodi occiſio non eſt contra impetum voluntatis, cum ſupponatur voluntas diſpoſita ſive actualiter, ſive habitualiter ad illum ibi occidendum, etiamſi ſciret; ergo non eſt poſitive involuntaria; unde remanet, quod ſit voluntaria privative, ſeu non voluntaria.

XII. Objic. Si ignorantia cauſaret involuntarium, nullum peccatum eſſet voluntarium; quod eſt contra Damaſcenum lib. 2. Orthodoxæ fidei; ubi docet, omne peccatum eſſe voluntarium. Probatur ſequela, quia omne peccatum procedit ab ignoran-

tia: ſiquidem *Omnis peccans eſt ignorans*; & Prov. 14. *Errant qui operantur malum*.

Reſp. ſolum ignorantiam antecedentem cauſare involuntarium ex dictis; unde nullum peccatum procedit ex ignorantia antecedente, ſed ſolum ex conſequente; quatenus ignoramus ea, quæ ſcire tenemur; Vel ſi aliquando procedit peccatum ex ignorantia antecedente, procedit ex illa ſolum partialiter; quatenus, licet cognoſcamus, nos peccare, non cognoſcimus tamen perfecte malitiam peccati; ſi enim hujuſmodi malitia penetraretur, nunquam creatura peccaret; & in hoc ſenſu Scripturæ, & Patres cum Philoſopho aſſerunt, peccatum eſſe ex aliqua ignorantia. In forma diſtinguo ſequelam, ſi omnis ignorantia cauſaret involuntarium, concedo; ſi aliqua, nego ſequelam. Ad probationem pariter diſtinguo: omne peccatum procedit ex ignorantia antecedente, nego; vel conſequente, vel partialiter antecedente, concedo antecedens, & nego conſequentiam.

QUÆSTIO III.

In quonam conſiſtat libertas Arbitrii?

I. Dico 1. Liberum arbitrium bene definitur, *Potentia, quæ poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poteſt agere, & poteſt non agere*. Ita Suar. lib. 1. cap. 3. Coninch. diſp. 2. & communiter Catholici, teſte Alvarez diſp. 105. de auxiliis.

Conſtat autem Concluſio ex Trident. ſeſſ. 6. c. 5. & can. 4. ubi dicitur, *Liberum arbitrium a Deo motum, & excitatum poſſe diſſentire, ſi velit*. Hinc D. Thom. 1. p. qu. 83. art. 4. & alii communiter docent, liberum arbitrium eſſe potentiam dominam ſuorum actuum, eſſe vim electivam, potentiam ad utrumlibet, &c.

II. Dico 2. Definitio iſthæc, ut ſit apta, intelligenda eſt in ſenſu compoſito; ita ſcilicet, ut poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poſſit voluntas cum iiſdem componere tam actionem, quam non actionem. Ita etiam communiter contra Alvarez, & alios Thomiſtas apud Coninch. loc. cit. putantes, ſtare libertatem cum præmotione phyſica; etenim per Thomiſtas, in ſenſu compoſito præmotionis prærequiſitæ ad aſſenſum ſtat potentia ad non agendum, ſeu ad diſſenſum, qui ponatur in ſenſu diviſo ab ea præmotione, quin debeat poſſe cum præmotione componi diſſenſus, ſeu omiſſio conſenſus.

Prob. concluſio, quia Tridentinum loc. laud. dicit, *Poſſe liberum arbitrium a Deo motum diſſentire, ſi velit*: & ſeſſ. 6. cap. 5. explicans concordiam libertatis cum gratia docet, hominem poſſe abjicere inſpirationem Spiritus Sancti; atqui hæc verba Tridentini, *poſſe diſſentire, poſſe abjicere*, clare explicant libertatem non ſtare, niſi juxta ſenſum compoſitum a nobis explicatum, non vero juxta ſenſum compoſitum Thomiſticum; ergo definitio libertatis juxta eum ſenſum intelligenda eſt. Probatur minor, quia ille dicitur diſſentire, qui non conſentit excitationi exiſtenti, non vero excitationi non exiſtenti, atque adeo poteſt cum excitatione conjungere diſſenſum, non vero potentiam ad diſſenſum in ſenſu diviſo. Pariformiter ille dicitur aliquid abjicere, qui rem oblatam reſpuit; unde in ſenſu compoſito inſpirationis debet poſſe conjungi ejus abjectio, ſeu diſſenſus. Hinc D. Th. quodlibeto 1. art. 1. ad 2. hæc habet: *Propter hoc, quod vis rationalis ſe habet ad oppoſita, ideo ſic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen poteſt huic motioni reſiſtere*; ergo ex D. Thom. voluntas dicitur libera, eo quod poſſit reſiſtere motioni Divinæ, quod fert poſſe componere cum Divina motione negationem conſenſus. Aliter ſi negatio conſenſus eſſet, quando non datur motio, non diceretur voluntas illi reſiſtere; ſic non dicitur quis reſiſtere virtuti tractivæ, ſi non detur actu vis tractiva, cui obluctetur.

Confirm. Si ſatis eſſet ad libertatem; quod in ſenſu compoſito prædeterminationis ad aſſenſum ſtare poſſit ſolum potentia ad ponendum diſſenſum in ſenſu diviſo a prædeterminatione, ſequeretur, quod etiam gratia Calviniſtica ſalvaret libertatem, nec ea a locutionibus Tridentini configeretur; nunquam enim Hæretici negarunt, quod cum inſpiratione Divina determinante ad aſſenſum ſtet potentia ad diſſenſum ponendum in ſenſu diviſo a tali inſpiratione, ſeu quod non poſſimus in ſenſu diviſo a Gratia diſſentire Deo vocanti; quis enim adeo hebes, ut non videat, actum bonum, ac ſupernaturalem poni non poſſe, non præſuppoſita Divina excitatione ſupernaturali? Quare non videntur apte ſatisfacere Thomiſtæ dicendo, locutiones Tridentini, & D. Thom. intelligendas eſſe de potentia reſiſtendi materialiter, hoc eſt de potentia ſimpliciter non ponendi in ſenſu di-

vi-

viſo actum, ad quem movet excitatio, non de potentia reſiſtendi formaliter, ideſt conjungendi non actum cum excitatione ad actum; nam ſi voluntas non poteſt omittere actum, ſeu ponere diſſenſum in ſenſu compoſito excitationis, in nullo bono ſenſu dicitur reſiſtere excitationi.

Ratio a priori eſt, quia ad perfectam libertatem indifferentiæ (quam in natura lapſa dari, infra oſtendemus contra Janſenium, & Bajum, qui ſolum admittunt libertatem a coactione) requiritur potentia proxima, & expedita ad utramque partem contradictionis; atqui ad hoc ut habeatur potentia expedita, debet intelligi cum omnibus prærequiſitis ad agendum, quæ non ſunt in noſtra poteſtate; ita ut cum iis poſſit componere tam actum, quam non actum; aliter omnes actus noſtri neceſſarii dici poſſent liberi, ut patet conſideranti; ergo ad libertatem indifferentiæ requiritur, ut potentia, poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poſſit agere, vel non agere in ſenſu compoſito, non in ſenſu diviſo.

III. Objic. 1. Plura ſunt prærequiſita ad agendum ex parte voluntatis, quæ tamen non poſſunt conjungi cum omiſſione actus, nec tamen obſtant libertati; ergo falſum eſt, quod potentia libera debeat poſſe componere cum omnibus requiſitis tam agere, quam non agere. Antecedens probatur primo, quia ut voluntas poſſit ponere actum liberum, puta amorem, requiritur concurſus, ſeu decretum Dei de concurrendo ad amorem. Secundo requiritur efficax imperium intellectus. Tertio determinatio voluntatis, qua ipſa ſe determinet ad agendum. Quarto prædefinitio actuum bonorum. Quinto gratia Dei efficax: quæ omnia ita prærequiruntur ad actionem, ut non poſſint cum non actione componi, nec libertati officiunt; ergo.

IV. Reſp. nego antecedens. Ad probationem dico ad primum: In potentia libera non prærequiri ex parte actus primi concurſum determinatum ad actum, ſed concurſum indifferentem ad utrumlibet, & decretum de exhibendo hoc concurſu indifferenti; quæ omnia ſunt compoſſibilia cum non actione; Concurſus vero Dei determinatus in actu ſecundo ad amorem v. gr., non prærequiritur ad amorem, ſed identificatur cum ipſa actione, qua procedit amor; (& probabilius cum eodem amore, ſi hic non procedat per actionem diſtinctam) unde licet ſit incompoſſibilis cum non actione, non obſtat libertati.

V. Ad ſecundum. Imperium intellectus, quo voluntas determinetur ad actum liberum, non prærequiritur ad omnes actus liberos voluntatis; & quando illud datur, ſi in poteſtate voluntatis eſt applicare intellectum ad ponendum hujuſmodi imperium, non vero ad eliciendum actum imperatum, tunc datur libertas in voluntate ſolum ad determinandum intellectum ad producendum imperium, quin detur libertas immediata ad actum imperatum; ſi vero (ut nonnulli putant) ſit in poteſtate voluntatis tam determinare intellectum ad imperium, quam ſeipſam ad actum, tunc habetur libertas immediata etiam ad actum, ſed imperium non erit prærequiſitum; quod hic ſupponendum eſt.

VI. Ad tertium. Voluntas determinatur ad agendum in actu ſecundo per ipſam actionem, quæ, ut diximus, probabilius identificatur cum ipſo actu; unde licet determinatio voluntatis ſit incompoſſibilis cum non actu, non ſpectat tamen ad prærequiſita ex parte actus primi. Et quamvis hoc ipſum doceant Thomiſtæ Recentiores de præmotione phyſica, quod ſcilicet ſe teneat ex parte actus ſecundi, non vero ex parte actus primi; ſicut per nos ipſa actio, & determinatio voluntatis, qua ſe ipſam determinat: At in ſententia Thomiſtarum omnium, ſive dicatur prædeterminatio ſe tenere ex parte actus primi, ſive ex parte actus ſecundi, (quo in caſu erit quæſtio de voce) inconcuſſum eſt, quod deficiente prædeterminatione, actus liber prodire non poſſit ex defectu alicujus prærequiſiti, non ſecus ac in noſtra ſententia ſine concurſu indifferenti Dei: ideo enim a Thomiſtis voluntas dicitur a Deo prædeterminari, non vero determinari, quia in priori ad determinationem voluntatis dari debet iſta prædeterminatio, tanquam prærequiſitum; ergo ut ſtet libertas cum hac prædeterminatione prærequiſita, deberet cum illa eſſe compoſſibilis tam actio, quam non actio, ſicut eſt compoſſibilis per nos cum concurſu indifferenti.

Neque dicant Thomiſtæ, non officere libertati præmotionem eſſe prærequiſitam ad actum, & eſſe incompoſſibilem cum non actu, quia ex Auguſt. *Deus magis continet in ſe voluntates noſtras, quam ipſi noſtras;* unde ſi determinatio ad actum liberum proveniens a voluntate non officit libertati, quamvis ſit incompoſſibilis cum non actu, quia ab ipſamet voluntate procedit, neque officiet libertati prædeterminatio, quæ pro-

ce-

Digitized by Google

cedit a Deo continente in ſe perfectiori modo voluntates noſtras: Præſertim quia Deus eſt primum ens, prima cauſa, primus motor; unde ſicut ad eſſe creaturæ prærequiritur eſſe Dei, ita ad actionem, & motum creaturæ prærequiritur actio, & motio Dei.

Nam contra eſt, quia ſi ad determinationem liberam creaturæ prærequireretur prædeterminatio Dei, eo ipſo potentia libera creata ſub hoc prærequiſito non poſſet componi cum non actu; ergo ex dictis non eſſet libera. Verum quidem eſt, Deum continere voluntates noſtras in ſe ipſo perfectiori modo, quam ſint in nobis; ſed hoc ſolum facit, quod poſſit Deus ineluctabiliter a noſtra voluntate actum extorquere, vel neceſſarium, prædeterminando ad illum, vel liberum, exhibendo auxilium indifferens prævisum efficax; non tamen facit, quod poſſit actum liberum extorquere prædeterminando ad illum: ſicut non poteſt e contra actum neceſſariũ extorquere præbendo omnia comprincipia indifferentia. Quod vero Deus ſit primum ens, prima cauſa, ſequitur ſolum, quod cauſa ſecunda pendeat a Deo tum in eſsendo, tum in operando, quatenus operationem ponere non poteſt, niſi præhabeat a Deo eſse, & ſibi præofferatur concurſus ad agendum; at non proinde Deus debet ad actum liberum prædeterminare; nam etiamſi voluntas ſe determinet, & eligat amorem præ odio, & in hoc ſenſu creatura ſit primum determinans, ſeu primum eligens, non per hoc creatura erit primum operans; cum non operetur, nec ſe determinet per operationem, niſi ratione virtutis a Deo accepte, ad operãdum, ac ſe determinandum.

Confirm. hæc omnia, quia quamvis a Thomiſtis dicatur prædeterminatio ſe habere perinde ac actio diſtincta ab actu libero, & ideo ſe tenere ex parte actus ſecundi; at ſi actio, qua ponitur actus, non ſit in manu voluntatis, nec actus dicitur eſſe in manu voluntatis, ſeu liber; quis enim dixerit, Petrum v. g. libere ſedere, ſi ab alio determinetur ad ſedendum? ergo cum prædeterminatio ad actum non ſit in manu voluntatis, actus prædeterminatus non erit liber.

VII. Ad quartum: præfinitio actus boni, ſi antecedat ſcientiam mediam, in mea ſententia libertatem violabit, quamvis nonnulli Recentiores id negent, quia ſcilicet hujuſmodi prædefinitio, quamvis ſit incompoſſibilis cum non actu, & antecedat actum, non eſt tamen prærequiſita ad illum; unde non ſe tenet ex parte actus primi proximi, ſed remoti. Verum quicquid ſit de hac ſententia, de qua in tractatu de gratia, dicimus, prædefinitionem conſequentem ad ſcientiam mediam nullatenus libertatem violare, quia eo ipſo quod conſequitur ſcientiam mediam de actu, conſequitur ipſum actum, quem ſupponit prævisum per talem ſcientiam conditionatam, hoc eſt ſub hypotheſi, quod detur tale auxilium. Quare quando Deus vult, ſeu prædefinit ſub eo auxilio prævisſo efficaci actum, tunc actus adæquate procedit ab eo auxilio indifferenti, non vero a prædefinitione, quæ nec eſt cauſa actus, niſi mediata, nec eſt prærequiſita ad illum; unde libertati non obſtat; ſicut nec obſtat libertati actus ejus præſcientia. Hinc ſicuti ſi peccatum Antichriſti v. gr. ab æterno a Deo prævisum non poneretur, non falſificaretur Dei præſcientia, ſed talis præſcientia non præfuiſſet; ita ſi non poneretur actus prædefinitus, non fruſtraretur prædefinitio, ſed ea non præfuiſſet. Et quamvis ſola præfinitio videatur cauſare actum præfinitum, non vero præſcientia actum præſcitum; non per hoc prædefinitio conſequens ſcientiam mediam libertatem violat; quia Deus præfiniendo actum, ſolum vult ponere auxilium indifferens ex intentione actus inde ſecuturi; ita ut præfinitio Divina nullatenus influat immediate in actum; cum hic prodeat adæquate ab auxilio indifferenti, perinde ac ſi Deus cæco modo illud contuliſſet; nec ullo pacto modum operandi voluntatis immutat per prædefinitionem, ut docent Suar., Granad., Ruiz, Amic., Arriag. contra Vaſquez, Alarcon, Errice, quod etiam in de Gratia examinandum.

VIII. Ad ultimum. Gratia efficax in actu primo, quæ prærequiritur ad operationem liberam voluntatis creatæ, ſumpta materialiter, & ſpecificative ita antecedit actum liberum, ut poſſit etiam cum non actu componi; at ſumpta formaliter, & reduplicative, ſeu prout conditionate prævisa effectum habitura, non antecedit actum, nec eſt prærequiſita, ſed potius ad actum conſequitur, quem ſupponit prævisum, & conditionate futurum; unde libertati non officit. Etenim gratia efficax in quantum efficax in actu primo præter auxilium indifferens, importat etiam prævisionem actus futuri conditionate, ſi detur illud auxilium, & ſub hac ratione eſt incompoſſibilis cum non actu ſine læſione libertatis: Sicut enim voluntas v. gr. amans ſpecificative ſumpta

poteſt

Digitized by Google

poteſt odiſſe, ſecus vero ſumpta reduplicative, ſeu prout importat potentiam liberam ſimul cum amore, quin per hoc amor officiat libertati; ita gratia efficax ſpecificative ſumpta poteſt componi cum diſſenſu, non vero ſumpta reduplicative, prout importans auxilium ſimul cum prævisione per ſcientiam mediam, quod eſſet conjungendum cum conſenſu, ſi daretur; quin per hoc gratia efficax opponatur libertati; quandoquidem prævisio actus, per quam gratia efficax formaliter ſumpta conſtituitur, non antecedit, ſed ſupponit ipſum actum liberum, & ad illum conſequitur; quod fuſius in de Gratia diſp. 3. ubi directe prædeterminatio Bagneziana impugnabitur, & oſtendetur, gratiam efficacem in actu primo conſtitui per ipſam entitatem gratiæ, ſeu auxilii indifferentis, & per futuritionem conditionatam conſenſus, ſeu per ſcientiam mediam de illo; gratiam vero efficacem in actu ſecundo conſtitui per auxilium indifferens ſimul cum ipſo conſenſu, ſeu cum cooperatione voluntatis libere ſe determinantis ad conſenſum, exhibito a Deo concurſu indifferenti.

IX. Objic. 2. Gratia ſanctificans ita eſt prærequiſita ad meritum de condigno, ut non poſſit componi cum demerito, quin tamen hujuſmodi incompoſſibilitas obſtet libertati; ergo ad libertatem non requiritur, quod omnia prærequiſita ad actum componi poſſint cum non actu.

Confirm. quia Prædeſtinatio eſt prærequiſita ad ſalutem, & eſt incompoſſibilis cum damnatione, nec tollit libertatem ad ſalutem procurandam; ergo ut prius.

Reſpond. gratiam ſanctificantem non eſſe prærequiſitam ad actum de condigno meritorium ſpecificative ſumptum, ſed eſſe requiſitam ad actum meritorium reduplicative: ſub qua ratione talis actus non eſt nobis liber, cum non ſit liberum nobis efficere, quod actus noſter ſit meritorius de condigno; ad hoc enim requiritur gratia, quam habere non poſſumus, niſi ex Divina benignitate, ac liberalitate; & in præſenti providentia ſolum mediate illa eſt libera nobis in cauſa, videlicet in contritione, aut in ſuſceptione Sacramenti.

Ad confirm. Prædeſtinatio (non ſecus ac prædefinitio conſequens ſcientiam mediam) cum fiat dependenter a prævisione meritorum, eſt in poteſtate prædeſtinati; quia non eſt prærequiſita ex parte libertatis, nec influit in opera meritoria, niſi dependenter ab auxiliis indifferentibus. Quare ſicut poteſt prædeſtinatus non ponere operationes meritorias liberas, ad quas conſequitur prædefinitio conſequens, & prædeſtinatio, ita poteſt impedire indirecte hujuſmodi prædefinitionem, & ſuam prædeſtinationem: Ad eum modum quo Antichriſtus potens non peccare poteſt indirecte impedire præſcientiam peccati, & ſuam Reprobationem. Verum quidem eſt, quod nemo ſalvabitur, qui non ſit ab æterno prædeſtinatus; at hinc non ſequitur, quod prædeſtinatio ſit prærequiſita ex parte libertatis, ita ut influat in opera meritoria, cum ſolum prærequiratur ex perfectione Divinæ voluntatis, & providentiæ, ut dicemus in de Gratia diſp. 2. qu. 2. oſtendendo contra nonnullos Recentiores, quod in omni providentia requiratur prædefinitio actus boni conſequens ad ſcientiam mediam: cæterum ſicut nemo damnabitur, quin præfuerit ab æterno præſcientia ſuorum delictorum; nec tamen hæc præſcientia officit libertati voluntatis creatæ; quia non prærequiritur ex parte libertatis, ut influat in actus malos, ſed prærequiritur ex perfectione intellectus Divini; ita nemo ſalvabitur, quin fuerit ab æterno prædeſtinatus; neque officit libertati talis prædeſtinatio.

QUÆSTIO IV.

Utrum libertas ſit actui intrinſeca, & eſſentialis, an accidentalis, & extrinſeca?

I. Eſſe extrinſecam, & accidentalem actui, docent Vaſq. in 1. 2. diſp. 34. cap. 3. Salas, Ovied. Arriag. diſp. 8. de anima, ſect. 4. Eſſe vero accidentalem actui, ſed eſſentialem actioni, docet Lincæus, & videtur conſentire Suar. in 1. 2. tract. 2. diſp. 1. num. 21. Demum eſſe actui eſſentialem, docet Hurt. diſp. 15. de anima, ſect. 2. Maur., Eſpar., Pallav. Requeſ., & alii Recentiores; Actus tamen externos non eſſe eſſentialiter liberos, docent communiſſime; nam actus externus, v. g. mentiendi, ſeu blaſphemandi, idem omnino intrinſece invariatus, poteſt imperari ab imano per volitionem neceſſariam, & ab ea denominari actus neceſſarius, & poteſt deinde imperari ex deliberatione ab homine utente ratione, & ſic denominari liber. Utrum autem pariformiter idem actus internus prodire poſſit tum a potentia volitiva libera, ſeu prædita omnibus requiſitis ad

ad agendum, vel non agendum, ut ſunt judicium indifferens, & concurſus Dei paratus ad utramque partem, & ſic denominari liber: tum a potentia volitiva determinata ad unum, & ſic denominari per denominationem partim intrinſecam, & identificatam cum actu, & partim extrinſecam identificatam cum potentia, actus neceſſarius? lis eſt apud Doctores. Qui docent, libertatem eſſe actui intrinſecam, & eſſentialem, dicunt, in actu procedente a potentia libera dari tendentiam quamdam ſpecialem, quæ non reperitur in actu neceſſario; ſicuti datur ſpecialis tendentia in actu deſiderii, quæ non habetur in actu gaudii; & ſpecialis tendentia in actu ſcientifico, quæ non datur in actu opinativo. Qui vero docent, libertatem eſſe actui accidentalem, docent, eundem actum poſſe e libero evadere neceſſarium, & e contra per meram variationem potentiæ modo indifferentis ad utramque partem, modo determinatæ ad unam: Sicuti quia actui de objecto contingenti veritas eſt accidentalis, & per denominationem partim intrinſecam, partim extrinſecam poteſt idem actus judicativus, v. gr. Petrus ſedet, non ſolum eſſe aut verus, ſi Petrus ſedeat, aut falſus, ſi non ſedeat; ſed etiam poteſt juxta multorum ſententiam aliquando mutari de vero in falſum.

II. Dico equidem, libertatem cuivis actui libero eſſe eſſentialem; unde nequit actus tranſire de libero in neceſſarium, aut e converſo.

Explicatur concluſio exemplo actus deſiderii: Hic actus ita eſſentialiter eſt deſiderii, ut non poſſit evadere actus gaudii per merã variationem extrinſecam objecti, quod de abſente fiat præſens; quia ſcilicet vitalis illa tendentia, quæ eſt in actu deſiderii relate ad bonum abſens, eſt illi intrinſeca, & eſſentialis, atque adeo omnino diverſa a tendentia, quæ eſt in actu gaudii relate ad bonum præſens. Eodem pacto dicimus, actum liberum eſſe eſſentialiter liberum, nec poſſe evadere neceſſarium per meram varietatem extrinſecam aut judicii indifferentis, aut concurſus Dei parati ad utramque partem; quia ſcilicet vitalis illa tendentia, quæ eſt in actu libero repudiante partem oppoſitam, eſt pariter intrinſeca, & eſſentialis; Et ſicut deſiderium non eſt ſola proſecutio objecti, quandoquidem in hoc convenit cum gaudio; ſed eſt pariter quidam motus animi tendentis in bonum abſens, per quem intrinſece a gaudio diſcriminatur; ita dicimus, actum liberum, ex. gr. amorem temperantiæ, non eſſe ſolum proſecutionem temperantiæ, in qua convenit cum amore neceſſario ejuſdem boni, ſed etiam eſſe talem tendentiam in bonum temperantiæ, ut ſimul reſpiciat bonum delectabile oppoſitum intemperantiæ, repudiando illud; & per ſe hujuſmodi tendentiam intrinſece diſcriminari ab amore temperantiæ neceſſario, & eſſe pugnacem, & contentioſum.

Prob. concluſio ſufficienter explicata, quia exercitium libertatis, ſeu libertas in actu ſecundo eſt prælatio, ſeu prælectio unius boni, puta temperantiæ, præ altero incompoſſibili, puta præ bono delectabili oppoſito intemperantiæ, quod poſtponitur, ac repudiatur; atqui hæc prælatio, & prælectio eſt eſſentialiter intrinſeca actui libero; ergo libertas in actu ſecundo eſt actui intrinſeca, & eſſentialis. Major eſt certa. Minor probatur, quia in actu libero præferente unum bonum alteri oppoſitum habetur diverſus modus tendendi (experientia etiam teſte) ac in actu neceſſario; per actum enim neceſſarium voluntas rapitur a bono ineluctabiliter; per actum vero liberum voluntas veluti hinc inde abripitur, & tantum vi ſua determinatur ad amplexum unius boni, & repudium alterius; quod repudium ideo dici ſolet virtuale, quia non eſt odium formale, ſed virtuale alterius boni repræſentati ut mali, ratione incompoſſibilitatis cum priori bono; Eſt tamen hujuſmodi repudium quædam formalis reſiſtentia, & contranitentia allicientiæ, quæ habetur a bono, quod repudiatur. Porro hæc reſiſtentia cum victoria voluntatis explicatur per particulam, *Quamvis*; nam voluntas libere amans v. gr. temperantiam, veluti dicit, *Proſequor temperantiam, quamvis alliciar etiam a bono delectabili intemperantiæ, quod nolo proſequi*. Quod ulterius explicari poteſt exemplo materiali; ſicut enim ſi quis ex. gr. inductus ferro trahatur hinc inde a magnete reſiſtibiliter, & velit in alteram partem ſe movere, certe experitur in motu quandam vitalem reſiſtentiam virtuti magneticæ in partem adverſam attrahenti, quam non experiretur, ſi ſolum a magnete traheretur verſus illam partem, ad quam movetur; ita ſi quis hinc inde alliciatur a duobus bonis incompoſſibilibus, dum vult proſequi bonum A, experitur pugnam, ac reſiſtentiam quandam voluntatis allicientiæ boni B, quam pugnam non experiretur, ſi tan-

tantum a bono A per actum neceſſarium traheretur. Breviter: prælatio, & prælectio unius partis cum renitentia, & repudio alterius eſt actui libero eſſentialis; non ſecus ac reſiſtentia vitalis virtutis magneticæ; ergo libertas eſt actui eſſentialis.

III. Confirm. concluſio duplici paritate; & primo quidem ſcientiæ, & opinionis: nam actus ſcientiæ, & actus opinionis relate ad idem objectum non diſcriminantur ſolum extrinſece, quia ſcilicet actus ſcientiæ præſupponit cognitionem claram, & opinio obſcuram, ſed etiam intrinſece, etiamſi ſit uterque actus ex eodem motivo diverſimode cognito: cum ſcientia ſit proſecutio veri firma, opinio vero trepida ſaltem virtualiter: unde eſt amplexus unius partis cum reſiſtentia, & contranitentia alteri parti, trahenti in partem oppoſitam; ergo etiam actus liber diſcriminatur a neceſſario per tendentias diverſas explicatas. Ubi advertis, quod ſicut actus opinativus eſſentialiter, & intrinſece differt a ſcientifico, non ſolum ſi dicat trepidationem actualem, ſed etiam ſi habeat radicalem: quia tendentia illa in objectum negative firma eſt quædam exercita reſiſtentia parti oppoſitæ, & explicatur a Logicis per particulam *Quamvis*: quia opinans veluti dicit, Adhæreo huic objecto, quamvis etiam in alteram partem incliner, ut proinde verſer in periculo errandi: ita actus liber eſſentialiter differt a neceſſario, non ſolum ſi repudiet formaliter actu fugæ bonum incompoſſibile, ſed etiam ſi repudiet virtualiter, quia repudium virtuale fert quamdam reſiſtentiam allicientiæ boni oppoſiti, quæ pariter explicatur per ly, Quamvis incliner in alteram partem.

Secundo confirmatur paritate adducta deſiderii, & gaudii importantium tendentias in idem objectum eſſentialiter diverſas. Certe ſi bonum abſens, quod deſideratur, evadat præſens, non poſſet idem actus deſiderii invariatus evadere gaudium per ſolam variationem extrinſecam abſentiæ in præſentiam: ergo ſi bonum temperantiæ ametur amore libero ſub judicio indifferenti, non poteſt eodem actu amari neceſſario, per hoc præciſe, quod varietur extrinſece judicium indifferens; nec amor Dei liber poteſt invariatus prodire a viſione beatifica, & denominari neceſſarius. Prob. conſequentia; Ideo primum, quia in deſiderio eſt quidam motus proprius deſiderii exigens eſſentialiter abſentiam objecti, quamvis abſentia nullatenus influat in actum; unde variata abſentia, tollitur ille motus proprius deſiderii, & ſuccedit novus actus, qui ſit gaudium; atqui eodem pacto in actu libero habetur non ſolum proſecutio objecti A, ſed quædam reſiſtentia objecto B incompoſſibili, quod repudiatur; quæ reperiri non poteſt in voluntate, quando non eſt libera ad utramque partem, ſive libertas deficiat ex defectu judicii indifferentis, ſive ex defectu concurſus Divini parati ad utrumque, ſive aliunde; ergo ſi actus e libero tranſeat in neceſſarium, variari debet entitative, & intrinſece.

IV. Objic. 1. Actus externus poteſt tranſire de libero in neceſſarium, de non malo in malum; non enim actio externa blaſphemandi entitative eſt diverſa, ſi fiat neceſſario a dormiente, ac ſi fiat libere a vigilante: ergo etiam actus internus poteſt invariatus mutari de libero in neceſſarium; & conſequenter libertas non eſt intrinſeca actui. Prob. conſequentia primo, quia poteſt v. g. idem actus internus, quo quis per motum primo primum, adeoque non liberum vult ulciſci, perſeverare poſt perfectam deliberationem. Secundo, quia poteſt amor liber pro inſtanti A poſitus conſervari a Deo pro inſtanti B neceſſario, ſi ſcilicet deneget Deus concurſum ad omiſſionem. Et ratio a priori eſt, quia potentia libera ad amorem eſt ſimul potentia ad odium, ſi ſit libera libertate contrarietatis, & eſt potentia ad omiſſionem amoris, ſi ſit libera libertate contradictionis; potentia autem, quæ ſimul eſt ad amorem, vel odium, non influit in amorem, quatenus eſt potentia ad odium, ſed quatenus eſt potentia ad amorem; ergo ſi pro ſecundo inſtanti influat neceſſario in amorem, poterit in eundem amorem influere, in quem pro primo inſtanti influebat libere, ſeu cum potentia ad odium: ſicuti potentia intellectiva, quæ eſt ad aſſenſum, & diſſenſum pro inſtanti A, poteſt per imperium voluntatis in eodem primo inſtanti A ponere aſſenſum liberum; & deinde pro ſecundo inſtanti B poteſt influere in eundem aſſenſum, etiamſi pro ſecundo inſtanti careat potentia ad diſſenſum; unde pro primo inſtanti intelligitur aſſentiri libere, & præferre aſſenſum diſſenſui; pro ſecundo vero intelligitur aſſentiri neceſſario.

Confirm. In tantum prælatio, quæ exercetur per actum liberum, dicitur importa-

re

re tendentiam quandam, & eſſentialem actui libero, in quantum voluntas præferendo unum bonum alteri, puta bonum honeſtum temperantiæ bono delectabili intemperantiæ, reſiſtit allicientiæ, quam habet a delectabilitate intemperantiæ; atqui reſiſtentia iſthæc non debet eſſe aliquid intrinſecum actui libero; ergo. Probatur minor, quia bene intelligitur voluntas reſiſtere huic allicientiæ per hoc, quod illi non ſuccumbat, & ſolum proſequatur bonum temperantiæ eodem actu, quo illud proſequeretur ſine concurſu Dei parato ad amorem intemperantiæ: ergo hujuſmodi reſiſtentia non eſt modus intrinſecus actui libero. Explicatur hoc tum paritate lapidis, qui dicitur reſiſtere impellenti per hoc præciſe, quod non ſinat ſe moveri: tum paritate caloris introducti in paſſum, qui non eſt diverſus, ſi in paſſo reperiat frigus, cui debeat reſiſtere, ac ſi non reperiat: quamvis enim calor difficilius introducatur in paſſum frigidum ob reſiſtentiam frigoris, at idem omnino calor introducitur, ſive habeatur reſiſtentia, ſive non; ergo idem omnino amor temperantiæ habetur, ſive voluntas libere amet reſiſtendo allicientiæ, quam habet a bono intemperantiæ, ſive amet illam neceſſario, & abſque reſiſtentia.

Reſp. conceſſo antecedente, nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia actus externus habet eundem modum tendendi, ſive imperetur ab actu libero, ſive a neceſſario, ſive ab actu interno bono, ſive a malo: ſicut idem v. gr. eſt calor productus, ſive producatur libere a Deo, ſive producatur neceſſario ab igne: contra vero actus internus liber habet modum tendendi diverſum a neceſſario; cum debeat reſiſtere motivis, & inclinationi in oppoſitum. Ad primam probationem, nego aſſumptum: actus vindictæ primo primus ex defectu advertentiæ, vel ex paſſione impediente exercitium libertatis, non poteſt invariatus libere continuari, quia quatenus liber, eſt eſſentialiter contentioſus, & pugnax, proſecutivus unius boni, & rejectivus alterius, quod non competit actui neceſſario. Ad ſecundam: amor liber non poteſt naturaliter conſervari a Deo ſine concurſu parato ad utramque partem: ſicut nequit conſervari deſiderium ſine abſentia objecti, nec actus opinativus cum cognitione clara: quod ſi divinitus aliter conſerventur, retinent proprium modum tendendi, ut explicavimus diſp. 3. q. 7. de actu vitali, ſi divinitus ponatur in lapide, & non ſit ab intrinſeco juxta eſſentialem ejus exigentiam.

Ad rationem a priori, conceſſa majori, diſtinguo minorem: potentia libera ad amorem non influit ad amorem liberum, quatenus eſt potentia ad odium, ſed ſolum quatenus eſt potentia ad amorem; ita tamen, ut eſſentialiter prærequirat potentiam ad odium, ſi ſit libera libertate contrarietatis, concedo; ita ut potentiam ad odium in principio influxivo non prærequirat, nego minorem, & conſequentiam. Amor liber præſupponere debet potentiam ad odium, non ut principium influens ad amorem, ſed ut id, cujus inclinatio vincenda eſt per ipſum amorem; ſicut abſentia in objecto deſiderii non requiritur ut principium influens in deſiderium, ſed ut prærequiſitum ad hoc, ut habeatur motus ille animi afflictivus proprius deſiderantis; Sic etiam ad actum opinativum affirmantem, v. gr. Petrum ſedere, requiritur potentia ad diſſenſum, non ut principium influens ad aſſenſum, ſed ſolum ut aſſenſus opinativus habeat rationem repudii intentionalis relate ad motiva inclinantia ad diſſenſum. Eodem modo in actu ingratitudinis præſupponi debet beneficium, non ut influat, ſed ut prærequiſitum neceſſarium ad hoc ut actus ingratitudinis ſit malus, & diſſonus. Et univerſim poteſt impedimentum eſſentialiter prærequiri, non ut principium influens; ſed velut materia, in quam actus exerceat ſuam victoriam. Quod patet in ſuſtentatione ponderis, ad quam gravitas, & impulſus non influit, ſed ſolum prærequiritur tamquam hoſtis, qui per ſuſtentationem vincatur; Idemque habetur, quando plura media ad eundem finem tendunt, & eligitur unum præ aliis; tunc enim in electionem ſolum influit medium illud, quod eligitur; alia vero media requiruntur, ut electio habeat vim repudii, & dicatur libera; eo pacto, quo quando in bilance ſunt pondera inæqualia, motus deorſum unius lancis cauſatur ſolum a pondere majore, quod in ea continetur; ſed ut motus ſit in tanto gradu velocitatis, & non majori, requiritur in altera lance pondus minus, cui obluctetur.

Ad confirm. nego minorem: ad probationem nego, poſſe eodem modo inclinari ad amorem temperantiæ voluntatem, quando eſt indifferens, ac quando eſt determinata. Ad paritatem de lapide: reſiſtentia, quæ eſt a gravitate lapidis, eſt omnino diverſa ab illa, quæ eſt a potentia vitali; nam qui

v. g.

Digitized by Google

v. gr. ſuſtentat pondus, reſiſtendo illi vitaliter, debet vitaliter operari, ne ſuccumbat oneri; ergo etiam voluntas eligens bonum A, debet vitaliter operari, ne trahatur a bono B; quando enim non habetur vis ab ipſa natura ad reſiſtendum, debet reſiſtentia cauſari per operationem vitalem, & ideo qui ſuſtentat pondus, cauſat impulſum, quo reſiſtat; atqui voluntas, quando eſt libera, cum habeat æquilibrem inclinationem ad utramque partem, non habet de ſe vim reſiſtitivam: ergo debet actu poſitivo illam ſibi comparare; voluntas enim, propoſito bono, inclinatur in illud magis, quam lapis in centrum; ergo ſicut lapis debet vi impediri, ne feratur in centrum, ita voluntas vi, & actu poſitivo coerceri debet, ne feratur in bonum, quod repudiat: Sicut brachium v. gr. quod ratione ſuæ gravitatis tendit in centrum, non ſatis eſt, quod mere negative huic inclinationi reſiſtat; ſed debet actu poſitivo reſiſtere, ne decidat.

Hinc eſt, quod in voluntate dentur habitus ſolum in ordine ad actus liberos, non in ordine ad neceſſarios; quia ſcilicet relate ad actus liberos adjuvari debet voluntas ab habitu, non quidem ut proſequatur bonum, quod amplectitur, quia ad id natura ſua determinatur; ſed ut cum minori difficultate reſiſtat inclinationi ad bonum, quod repudiat.

Ad paritatem de calore; ſicut calor non habet diverſum modum tendendi, ſive procedat a potentia potente etiam producere frigus, ſive non; ita non habet diverſum modum tendendi, ſive expellat frigus, ſive non. Et ratio a priori eſt, quia calor natura ſua eſt determinatus ad expellendum frigus, ſine indifferentia ad expulſionem liberam, vel neceſſariam: contra vero voluntas eſt indifferens ad repudiandam inclinationem, & allicientiam boni oppoſiti, vel libere, vel neceſſario; non ſecus ac intellectus eſt indifferens ad repudiandum per imperium voluntatis libere, & ad repudiandum abſque imperio voluntatis neceſſario motiva ad diſſenſum; cum poſſit objecto aſſentiri vel actu opinativo, mediate libero, vel actu ſcientifico neceſſario; ergo ſicut paritas de calore non probat, eundem eſſe intrinſece actum opinativum, & ſcientificum; ita nec probat, poſſe eundem eſſe actum liberum, & neceſſarium cum ſola variatione actui extrinſeca.

V. Objic. 2. ex doctrina D. Thomæ, Bonum, & malum in voluntate ſe habent ſicut verum, & falſum in intellectu; ſed actus intellectus denominatur verus per denominationem partim intrinſecam cum ipſo actu identificatam, & partim extrinſecam identificatam cum objecto; ergo etiam denominatio liberi, ac boni moraliter in actu voluntatis eſt partim intrenſeca identificata cum actu, partim extrinſeca identificata ſive cum judicio indifferenti, a quo actus denominatur liber, ſive cum judicio de conformitate cum prima regula honeſtatis, a quo denominatur bonus moraliter; atque adeo ſicut poteſt actus intellectus eſſe contingenter verus, & mutari de vero in falſum, ita poteſt actus voluntatis eſſe contingenter liber, & bonus moraliter.

Confirm. 1. quia actus liber, puta miſericordiæ, poteſt invariatus efficaciter pro ſecundo inſtanti imperari, v. gr. a charitate, in quo caſu amitteret libertatem; ergo libertas eſt illi accidentalis.

Confirm. 2. quia ipſa potentia libera eſt contingenter libera, & poteſt de libera tranſire in neceſſariam, ſi tollatur judicium indifferens, vel concurſus Dei paratus ad utrumque; ergo etiam actus liber erit liber contingenter.

Reſp. paritatem D. Th. inter intellectum & voluntatem conſiſtere in hoc, quod ſicut intellectus habet operationes veras, & falſas, ita voluntas bonas, & malas; quamvis diverſimode tendat intellectus in verum, & voluntas in bonum: quare ſicut ex hac paritate non evincitur, quod ſicut voluntas eſt formaliter libera relate ad bonum, intellectus pariter ſit formaliter liber relate ad verum; ita nec infertur, quod ſi quis actus intellectus ſit verus per denominationem extrinſecam ab objecto, etiam actus aliquis voluntatis poſſit eſſe bonus, vel liber per extrinſecam denominationem. Imo ſi paritas teneret, deberet libertas, & bonitas identificari inadæquate cum objecto, ſicut identificatur veritas, quod nemo dixerit.

Ad primam confirmationem: ſi ſupponamus, actus voluntatis imperatos eſſe formaliter, & immediate liberos, falſum eſt, quod in caſu adducto actus imperatus amitteret libertatem; ſi vero ſupponamus cum communiori, carere libertate immediata, negandum, quod remaneat invariatus actus ille miſericordiæ, quando imperatur; ſicut actus amoris Dei liber promanans a fide non remanet invariatus, ſi ſuccedat viſio bea-

Digitized by Google

beatifica, nec motus primo primi, ſi ſuccedat advertentia.

Ad ſecundam confirmationem, nego conſequentiam; ex hoc, quod potentia viſiva v. g. compleri poſſit prius ad videndum album, deinde ad nigrum, quis dixerit, viſionem albi poſſe evadere viſionem nigri? ergo ex hoc, quod voluntas compleri poſſit a Deo prius per concurſum determinatum, deinde per indifferentem, aut viceverſa, non ſequitur, quod actus voluntatis neceſſarius poſſit evadere liber, aut e contra; quia ſcilicet repudium explicatum, & reſiſtentia propria actus liberi eſt huic intrinſeca, & eſſentialis.

VI. Objic. ultimo: ſequeretur ex hac ſententia, poſſe dari peccatum intrinſece ſupernaturale, & connexum cum auxilio gratiæ ſupernaturali; ſequela non poteſt admitti: quis enim dixerit, ad peccatum requiri gratiam per Chriſtum, & gratiam ordinari ad peccatum? ergo nec id, unde ſequitur. Probatur ſequela, quia voluntas, quæ munita illuſtratione, & inſpiratione Spiritus Sancti ſupernaturali peccat, libere non poſſet peccatum hoc ponere, quin intrinſeca ſua tendentia repudiet motiva in oppoſitum; ergo non poſſet dari peccatum hoc ſine auxilio gratiæ ſupernaturali; atque adeo cum hoc auxilio peccatum eſſet eſſentialiter connexum.

Reſp. non repugnare peccatum eſſentialiter connexum cum auxilio gratiæ ſupernaturali, dummodo auxilium ſupernaturale non veniat ut principium influens, ſed ſolum ut terminus, ſeu ut objectum relate ad peccatum. Nam ſi quis præditus auxilio ſupernaturali ad bene operandum habeat divinam revelationem de tali auxilio ſibi præſtito, & deinde aut diſcredat huic revelationi, aut auxilium illud contemnat, certe peccatum hoc ſive infidelitatis, ſive contemptus, eſſentialiter ſupponit revelationem, quæ cum ſit eſſentialiter vera, eſſentialiter ſupponit auxilium ſupernaturale; atque adeo peccatum hoc eſſentialiter connectitur cum auxilio ſupernaturali, quin proinde dici poſſit peccatum ſupernaturale, cum non indigeat gratia ſupernaturali ad hoc, ut in ipſum influat, ſed ſolum ea requiratur ut objectum, & terminus revelationis, cui diſcreditur. Præterea qui Deum odit in quantum auctorem ſupernaturalitatis, eo ipſo peccat peccato eſſentialiter connexo cum ſupernaturalitate, tamquam objecto, a quo ſpecificatur; ergo ſi in eaſu noſtro peccatum eſſentialiter connectatur cum auxilio ſupernaturali, quod ſe habeat ſolum ut terminus repudii, non per hoc peccatum dicetur ſupernaturale, aut repugnans. Adde, quod peccatum hoc neque poſſet dici connexum cum auxilio ſupernaturali, quandoquidem ad libertatem peccandi ſatis eſt, quod hoc peccatum connectatur cum potentia phyſica ponendi actum ſupernaturalem, ad quem influat auxilium ſupernaturale, quin tale auxilium aut ſit virtus influxiva, aut objectum, aut ut terminus repudii relate ad peccatum, ut hic ſupponendum ex tractatu de Gratia; quando enim actus liber intrinſeca ſua tendentia repudiat motiva in oppoſitum, non eſt neceſſe, quod repudiet auxilium ſupernaturale, aut habitum ſupernaturalem, a quibus phyſice deberet cauſari actus ſupernaturalis, qui omittitur.

VII. Ex dictis ſequitur 1. quod ſicut actus vitalis eſſentialiter eſt motus ab intrinſeco, & actus voluntarius eſſentialiter procedit a principio intrinſeco cognoſcente, ita actus liber eſſentialiter profluit a principio intrinſeco cognoſcente, & indifferente; atque adeo ſicuti, ſi ſupponatur, quod actus vitalis poſſit eſſe divinitus contra ſuam connaturalem exigentiam in principio vitæ, ſed non a principio vitæ, ut eſſet in lapide, non denominaret lapidem viventem, ſeu principium vitaliter operans; & ſicuti, ſi actus voluntarius ſit in voluntate non cognoſcente, non denominat illam voluntarie operantem: ita ſi divinitus actus liber ſit in voluntate non indifferente, nec denominabit illam libere operantem.

VIII. Sequitur 2. quod actus externus liber a neceſſario differat ſolum penes actionem diverſam terminatam ad diverſum principium; actus vero internus liber differat a neceſſario non ſolum penes actionem diverſam, ut putat Suarius, ſed etiam penes ipſum actum, etiam in hypotheſi, quod profluat per actionem diſtinctam; non ſecus ac opinio, & ſcientia, deſiderium, & gaudium, ob tendentias eſſentialiter diverſas; & ſicuti opinio v. g. magis infirma, aut obſcura eſſentialiter differt ab opinione minus infirma, vel obſcura; ita actus magis liber eſſentialiter differt ab actu minus libero, quia ſicut opinio magis obſcura debilius amplectitur verum; ita actus magis liber cum majori reſiſtentia, ac niſu amplectitur bonum; quamvis vi ſuæ libertatis voluntas poſſit intenſius amare objectum,

Digitized by Google

ctum, ad quod eſt magis libera.

IX. Sequitur 3. reſiſtentiam, & niſum voluntatis libere operantis eſſe aliquid poſitivum in actu. Quod ex eo etiam explicari poteſt, quia ex Scoto magis voluntas fertur in bonum repræſentatum, quam potentia inclinetur per habitum ad ponendum actum, immo magis, quam lapis inclinetur, ac feratur ad centrum; atqui experientia conſtat, quod potentia adverſus habitum debeat poſitivo niſu obluctari, & lapis poſitivo conatu poteſt a centro divelli; ergo a fortiori voluntas erga bonum, quod repudiat, dum libere operatur, debet poſitive reſiſtere.

X. Sequitur 4. diviſionem actus voluntatis in liberum, & neceſſarium eſſe diviſionem generis in ſpecies, ſicut eſt diviſio animalis in rationale, & irrationale; non vero ſubjecti in accidentia, ut dividitur homo in album, & nigrum. Illa diviſio dicitur eſſe ſubjecti in accidentia, per quam idem ſubjectum invariatum ſuſcipit denominationes accidentales diverſas: & quia in ſententia Adverſariorum idem actus voluntatis invariatus poteſt denominari modo liber, modo neceſſarius, ideo in ea ſententia diviſio actuum voluntatis in liberos, & neceſſarios eſt diviſio ſubjecti in accidentia; quando autem non poteſt idem ſubjectum ſuſcipere denominationes oppoſitas, ſicut non poteſt idem animal modo eſſe rationale, modo irrationale, tunc diviſio eſt generis in ſpecies, quod habetur in caſu juxta noſtram ſententiam.

XI. Sequitur ultimo, quod ſicut libertas, ita bonitas, vel malitia moralis eſt actui eſſentialis, & intrinſeca, adeo ut nequeat actus bonus, & honeſtus evadere malus, aut inhoneſtus, aut e contra; quod diſputatione ſequenti fuſius oſtendemus. Et ratio breviter eſt, quia actus honeſtus debet eſſe amplexus, & proſecutio objecti, in quantum propoſiti amabilis per dictamen rationis; actus vero inhoneſtus ex modo tendendi intrinſeco eſt talis proſecutio boni delectabilis, ut reſiſtat prohibitioni, & acceptet inhoneſtatem; ergo ſicuti nequit actus liber evadere neceſſarius ob reſiſtentiam, quam habet intrinſecam inclinationi in partem oppoſitam; ita nequit actus inhoneſtus exuere inhoneſtatem ob reſiſtentiam intrinſecam prohibitioni, ſeu allicientiæ, & inclinationi in alteram partem, quæ ratione prohibitionis retrahit a proſecutione boni delectabilis; quare licet operans inhoneſte non amplectatur bonum delectabile, quia eſt inhoneſtum, cum nemo intendens in malum operetur; at proſequitur bonum delectabile actu libero reſiſtendo prohibitioni, quæ reſiſtentia pariter explicatur per particulam *Quamvis*; qui enim operatur inhoneſte, veluti dicit: Volo v. g. ebrietatem, quamvis cognoſcam eſſe prohibitam, atque adeo inhoneſtam; qui profecto actus, ceſſante notitia prohibitionis, perſeverare non poteſt, ut patet. Unde fit, actum inhoneſtum non eſſe formalem contemptum legis, niſi quando quis vellet objectum malum, quia eſt prohibitum; at quando vult illud, quod eſt prohibitum, non quia eſt prohibitum, tunc habetur contemptus legis ſolum virtualis, quia peccans vult malum, quamvis cognoſcat a lege vetari, non quia vetatur a lege.

QUÆSTIO V.

An ſit poſſibilis pura omiſſio libera?

I. Certum eſt, dari poſſe tum omiſſionem actus neceſſariam, ut in dormiente, tum omiſſionem liberam non puram, fundatam ſcilicet in actu aliquo poſitivo; ut cum quis poſitive vult non comedere; tunc enim in volitione non comedendi fundatur omiſſio volitionis comedendi. Hæc autem omiſſio non pura fundari poteſt primo in actu contrario, ut in exemplo adducto. Secundo in actu, quo quis reflexe vult ipſam omiſſionem, ut cum quis actu poſitivo vult omittere volitionem comedendi, quamvis non habeat actum contrarium, quo dicat, Nolo comedere. Tertio in actu, quo quis vult non ipſam omiſſionem, ſed cauſam omiſſionis, vel occaſionem, ex qua prævidetur neceſſario ſecutura omiſſio; ut cum quis vult ire venatum, prævidens inde ſecuturam omiſſionem volendi audire ſacrum.

Dubitatur itaque ſolum, Num ſit poſſibilis libera omiſſio pura, qua quis v. gr. omittit quemcumque actum voluntatis, potens illum exercere; unde in ea omiſſione habeatur exercitium libertatis mere negativum, non poſitivum? Suar. diſ. 19. Metaph. ſect. 4. & prima ſecundæ, tract. 5. diſp. 3. Salas, ConicK, Mærat. Tanner. Ovied. Arr. diſp. 8. de Anima, ſec. 6. docent, eſſe poſſibilem, ita ut ea ſit tantum naturalis, ſi non advertatur ad regulam honeſtatis (v. g.

ſi quis pure omittat velle ambulare non advertens, num ambulatio ſit licita, an illicita) ſit vero moralis, ſi ad regulam honeſtatis advertatur: (v. gr. ſi quis advertens ambulationem præcipi, pure omittat velle ambulare) Negant vero poſſibilem Vaſq. prima ſecundæ diſp. 92. cap. 2. Cajet. Capre. Maur., Haunol., Eſparza, & alii; quod videtur docere D. Th. prima ſecundæ, quæſt. 71. art. 2. ubi habet: *Si vero in peccato omiſſionis intelligantur etiam cauſæ, & occaſiones omittendi, ſic neceſſe eſt, in peccato omiſſionis aliquem actum eſſe.*

II. Dico equidem cum hac ſecunda ſententia, puram omiſſionem liberam repugnare.

Prob. primo: Voluntas libera, & indifferens ad amandum, vel non amandum bonum A, vel ad amandum A præ B, eo ipſo ſi non amat A, debet reſiſtere inclinationi, quam natura ſua habet ad proſequendum ſuum objectum: ſed reſiſtentia, & conatus hic haberi nequit ſine actu poſitivo: ergo non poteſt voluntas libere omittere ſine actu poſitivo. Major conſtat. Minor ſequitur ex dictis quæſtione præcedenti: tum quia ſi voluntas, ut loquitur Scotus, magis inclinatur in bonum, quam potentia inclinetur per habitum ad ponendum actum, imo magis, quam lapis ad centrum; cum objectum voluntatis ſit præſtantiſſimum; ſicut nequit potentia affecta habitu, præſertim intenſo, huic habitui reſiſtere ſine conatu poſitivo, nec poteſt lapis, aut brachium impediri, ne deſcendat, ſine poſitiva reſiſtentia; ita nequit voluntas propoſito duplici bono incompoſſibili, utrique reſiſtere, & neutrum amare ſine poſitiva contranitentia; atque adeo citra actum poſitivum: Tum etiam quia ideo dantur habitus in voluntate ſolum relate ad actus liberos, non vero relate ad actus neceſſarios, ut potentia cum minori difficultate active reſiſtat inclinationi ad alteram partem; ergo multo magis haberi debet reſiſtentia activa (atque adeo actus poſitivus) in voluntate, ſi hæc utrique bono incompoſſibili reſiſtat, neutrum directe amando, ſed proſequendo carentiam moleſtiæ, & difficultatum, quas experiretur, ſi alterutrum bonum directe amaret: Tum demum, quia niſi reſiſtentia eſſet poſitiva, requirerentur aliquando vires ſupernaturales, ſeu gratia per Chriſtum præciſe ad non operandum; quando ſcilicet quis pure omittens non ſuccumberet gravi tentationi, relate ad quam gratia per Chriſtum requiritur, ne ſuccumbamus.

Prob. 2. Concluſio a priori ex Pallav. diſput. 6. de actibus humanis, quæſt. 2. Repugnat, ut potentia vagetur extra ſuum ſpecificativum formale, v. gr. quod oculus videat ſonum, aut Deum; ergo repugnat, quod feratur extra finem intrinſecum potentiæ; ſed voluntas ſi pure omitteret, vagaretur extra finem intrinſecum potentiæ intellectivæ; ergo non poteſt pure omittere. Antecedens communiſſime admittitur; conſequentia ſequitur; ideo enim oculo v. g. repugnat audire ſonum, vel audire colorem, quia cum ſpecificativum potentiæ viſivæ ſit coloratum, habet viſiva pro fine intrinſeco ferri in coloratum, exercitio ſibi conſentaneo, a quo perficiatur; non eſt autem conſentaneus viſivæ, niſi actus, quo videatur coloratum, & ab hoc ſolum actu perficitur; ergo tam repugnat oculo, & cuivis potentiæ ferri extra ſpecificativum formale, quam ferri extra finem intrinſecum potentiæ, qui eſt perfici per proprios actus. Minor itaque ſubſumpta probatur, quia Finis intrinſecus cujuſcunque potentiæ eſt perfici per proprios actus, ſeu per exercitium circa proprium objectum; atqui voluntas ſi pure omitteret, per tale exercitium non perficeretur; ergo ferretur extra finem intrinſecum potentiæ volitivæ. Probatur hæc minor. Quælibet potentia ex fine ſuo intrinſeco perficitur per exercitium proprium circa ſuum objectum; ergo voluntas ut per exercitium ſuum ſe perficiat, debet attingere objectum, quod eſt bonum, & malum, illud proſequendo, hoc fugiendo; atqui pure omittendo neque proſequeretur bonum, neque fugeret a malo; ergo non perficeretur per exercitium proprium circa ſuum objectum.

Neque dicas, exercitium voluntatis proprium non eſſe pure amare, & odiſſe, ſed etiam omittere. Nam contra eſt, quia recurrit paritas adducta de ſpecificativo formali, & fine intrinſeco potentiæ; etenim voluntas habet pro ſpecificativo bonum, & malum, non vero quod præſcindit a bono, & malo; ergo habet ex fine intrinſeco perfici per exercitium ſuum proſequendo bonum, aut fugiendo malum, non vero neutrum actum eliciendo; quod enim neque proſecutio, neque fuga eſt, non continetur in fine intrinſeco potentiæ volitivæ: ſicut quod neque bonum, neque malum eſt, non continetur intra ſpecificativum formale ejuſdem. Et ratio ulterior eſt, quia potentia numquam perficitur, niſi attingendo proprium objectum; atqui volun-

tas

Digitized by Google

tas pure omittendo non attingit bonum, aut malum; nam tunc ſolum habet in proſpectu bonum, aut malum attactum ſolum per cognitionem, non vero per ullum actum proprium; ergo pure omittendo non perficitur, atque adeo fertur extra finem intrinſecum. Et ſane per exercitium potentiæ conſurgere debet nova quædam perfectio, ut dicatur potentia ex fine intrinſeco operari; atqui pura omiſſio non eſt nova perfectio in voluntate, ſed eſt negatio novæ perfectionis; ergo repugnat.

Confirm. 1. Quia omnis actus ſecundus ſeperaddere debet perfectionem aliquam actui primo, cum omnis potentia creata perficiatur ab actu ſuo; unde Philoſophus dixit, quod virtus ſit *diſpoſitio perfecti ad optimum*, ſeu potentiæ ad actum ſuum, quippe qui eſt ultimum complementum potentiæ; atqui pura omiſſio nullam perfectionem adderet potentiæ liberæ; quandoquidem omiſſio eſt non ens, atque adeo negatio boni, & perfectionis, & ex altera parte eſſet exercitium potentiæ liberæ: ergo repugnat.

Confirm. 2. Quia omnis actus ſecundus potentiæ vitalis perficit potentiam vitalem etiam in brutis, illique ſuperaddit perfectionem poſitivam: ergo a fortiori actus ſecundus potentiæ vitalis perfectiſſimæ, videlicet potentiæ liberæ, ac denominativæ; id autem non præſtaret pura omiſſio libera; ergo repugnat.

III. Objic. 1. Propoſito voluntati abſtractive quovis bono, etiam ſummo, poteſt illud non amare; ergo ſi proponatur voluntati bonitas, quæ habetur in collectione omnium actuum voluntatis, poteſt illam non amare, adeoque poteſt nolle quemcumque actum; ſed ſi nolit quemcumque actum, eo ipſo pure omittit; aliter vellet aliquem actum, quem poneret; ergo poteſt pure omittere. Neque dici poteſt, quod in tali caſu actu reflexo nollet quemcumque actum directum. Nam ſi voluntas deberet actu reflexo nolle quemcumque actum directum, deberet cognoſcere talem actum reflexum; aliter ferretur in incognitum, ſed ſi illum cognoſcit, eo ipſo poteſt etiam illum nolle; ergo poteſt ſimpliciter pure omittere.

Reſp. voluntatem poſſe non amare etiam ipſum purum bonum abſtractive cognitum, dummodo appareat aliqua difficultas, atque adeo aliqua ratio mali in mediis neceſſariis ad tale bonum, ſeu felicitatem conſequendam; in quo caſu omiſſio amoris erga purum bonum fundaretur in actu odii, ſeu nolitionis erga difficultates mediorum. Eodem pacto poteſt voluntas nolle collectionem omnium actuum voluntatis, dummodo appareat ratio aliqua mali vel in ipſis actibus, vel in mediis neceſſariis ad illos ponendos. Aliter quomodo poterit nolle, & odiſſe bonum abſque ulla ratione mali permixtum? Neque dicas, bonum ipſum infinitum, nempe Deum, non neceſſitare ad amorem, ſi abſtractive attingatur, etiamſi nulla ratio mali appareat neque in ipſo Deo, neque in mediis ad ipſum conſequendum: unde a fortiori id erit verum de bono finito, qualis eſt collectio omnium actuum voluntatis. Nam contra eſt, quia etiam bonum finitum neceſſitat ad ſui amorem, ſi nulla appareat in eo, aut in mediis ad illum neceſſariis ratio mali; quod patet tum in actibus primo primis, in quibus voluntas neceſſitatur ad amandum objectum, quod non apparet mixtum malo; ſi quis enim v. gr. alapa percuſſus apprehendit vindictam eſſe bonam, non advertendo ad ejus malitiam, ſtatim ſine libertate ad illam rapitur: Tum paritate aliarum potentiarum, quæ habent objectum minus præſtans, quam ſit objectum voluntatis, & tamen neceſſitantur ad illud proſequendum, quando repræſentatur ſine mixtione oppoſiti; ſicut neceſſitatur intellectus ad aſſenſum, poſito vero evidenter cognito, & oculus ad viſionem colorati, &c. Quare ſi in collectione omnium actuum voluntatis nulla ratio mali eluceſcat, hæc collectio tanquam objectum repræſentatum ut bonum ſine mixtione mali, neceſſario amabitur amore reflexo; eo modo, quo intellectus poteſt cognitione reflexa cognoſcere collectionem omnium cognitionum directarum; ſi vero aliqua ratio mali in collectione actuum voluntatis appareat, poterit voluntas nolle rationem hanc mali, atque adeo actu reflexo poterit libere nolle quemcumque actum directum. Ad hoc autem ut ponat voluntas hunc actum reflexum, non eſt neceſſe, quod illum præcognoſcat, (niſi rurſus alio actu reflexo deberet illum velle, aut nolle) ut patet; nam quando cognoſcitur purum bonum, voluntas rapitur per amorem, quin debeat præcognoſcere amorem, quem ponit; licet hunc etiam amorem deberet amore reflexo amare, quia ſcilicet amando purum bonum, exercite ſolum, & non ſignate amat amorem ipſum puri boni.

Inſtabis: Repugnat, quod voluntas nolit

collectionem omnium actuum, in qua appareat ratio aliqua mali, vel difficultatis, aut laboris, & ſimul velit exercite ponere actum reflexum, quo nolit eam collectionem: nam ſimul nollet omnem actum, & vellet aliquem actum, nempe actum reflexum: quod eſt velle pugnantia.

Reſp. non eſſe pugnantia nolle ſignate quemcumque actum voluntatis, & exercite velle actum reflexum, quo quis nollet quemcumque actum; ſicuti non ſunt pugnantia odiſſe exercite quodvis odium ſignate veniens, aut cognoſcere exercite negationem cujuſcumque cognitionis ſignate venientis.

IV. Objic. 2. Poteſt repræſentari voluntati ut bona omiſſio amoris, & omiſſio odii; ergo poteſt voluntas utramque omiſſionem amare; atqui non poſſet amare amore reflexo; ergo deberet utramque proſequi pure omittendo. Probatur minor, quia etiam omiſſio hujus amoris reflexi poſſet voluntati repræſentari ut bona ea bonitate, quæ non neceſſitet ad amorem ſui: ergo poſſet voluntas iſtam etiam omiſſionem amare, & velle; & conſequenter poterit abſque amore reflexo velle omiſſionem amoris, & odii.

Confirm. 1. Quia poteſt voluntati proponi, eſſe bonum neque amare, neque odiſſe aliquod bonum mixtum malo; in quo caſu poſſet voluntas tale bonum negative proſequi, pure omittendo.

Confirm. 2. Poteſt homo cognoſcere, quod bonum ſit amare amore libero felicitatem, & non cognoſcere, quod bonum ſit omittere amorem felicitatis; in quo caſu libere amabit felicitatem, quin poſſet amore poſitivo amorem felicitatis omittere, cum non cognoſcat ejus bonitatem; ergo poſſet pure omittere amorem felicitatis; aliter non libere amaret illam.

Reſp. 1. per inſtantiam; poteſt repræſentari ut bona omiſſio cujuſcumque liberi exercitii tam poſitivi, quam negativi; ergo poteſt hujuſmodi omiſſio libere amari, quod implicat in terminis.

Reſp. 2. Nego minorem ſubſumptam. Ad probationem, quamvis omiſſio etiam talis amoris reflexi poſſit repræſentari ut bona, & ſic alio amore reflexo amari; nequit tamen repræſentari ut bona omiſſio cujuſcumque actus ſive directi, ſive reflexi. Quod ex eo demonſtratur, quia quodcumque poteſt voluntati repræſentari ut bonum, poteſt amari amore poſitivo; ergo ſi poſſet voluntas apprehendere ut bonam omiſſionem omnis actus, poſſet illam amare amore poſitivo; quod eſſet velle pugnantia, videlicet omiſſionem cujuſcumque actus, & ſimul actum ipſum, quem ponit. Quare ſicut multi docent, (quibus tamen non ſubſcribo) repugnare conſcientiam perplexam, quia habens hujuſmodi conſcientiam peccaret ſimul, ut erronee credit, & non peccaret, quia non poſſet declinare peccatum; ita repugnat repræſentari ut bonam omiſſionem cujuſcumque actus, quia voluntas, dum illam actu poſitivo amaret, eo ipſo non amaret.

Reſp. 3. Tranſmiſſo, quod poſſet quis hallucinari, & repræſentare ut bonam omiſſionem cujuſcumque actus, (ſicut multi docent per hallucinationem eſſe poſſibilem conſcientiam perplexam) adhuc voluntas deberet actu poſitivo reflexo omiſſionem illam amare; quia eo ipſo ac libere voluntas amat bonum A, debet actu poſitivo reſiſtere allicientiæ boni incompoſſibilis in alteram partem inclinanti, ut oſtendimus: Sicut enim quando voluntas libere ceſſat ab amando Deo abſtractive cognito, tunc apprehendit moleſtiam aliquam adhuc in amore Dei, aut in mediis ad illum conſequendum; & amando bonum, quod relucet in carentia talis moleſtiæ, reſiſtit inclinationi, quam habet ad Deum amandum; ita quando voluntas libere ceſſaret ab amandis ſuis actibus, deprehendit in tali objecto aliquam moleſtiam; & allecta a bonitate, quæ relucet in carentia talis moleſtiæ, reſiſtit poſitivæ inclinationi, quam habet ad amandum illud objectum; unde actu poſitivo non vult illud amare, quin poſſit dari pura omiſſio libera.

Ad primam confirmationem: Non poteſt repræſentari ut bona pura omiſſio omnium actuum; ſicut neque poteſt repræſentari ut bona in ſententia Adverſariorum omiſſio cujuſcumque exercitii liberi, ſive poſitivi, ſive negativi. Sed hoc tranſmiſſo, voluntas in tali caſu per actum reflexum amaret omiſſionem omnis actus directi, quæ repræſentatur ut bona; ſi enim eſt bona, ergo eſt poſitive amabilis; ergo debet poſſe amari amore reflexo.

Ad ſecundam confirmationem. Voluntas libere amabit felicitatem, atque adeo poſſet omittere talem amorem, non tamen omiſſione pura, ſed actu, quo diceret, Nolo amare felicitatem ob difficultatem mediorum, vel, Nolo media ad felicitatem, utpote difficilia: vel diceret, Volo omittere felicitatis amorem. Quare falſum eſt, quod

quod in tali caſu non appareat bona omiſſio amoris, poſito, quod libere ametur tale objectum, nempe felicitas; cum impoſſibile ſit, amorem eſſe liberum, & non verſari inter duo bona incompoſſibilia, quorum alterum ametur, alterum poſitiva reſiſtentia repudietur. Immo etiam dato, quod tantum relate ad Bonum A poſſit dari amor liber, v. gr. relate ad Deum abſtractive cognitum, quin relucear aliud bonum incompoſſibile, non poterit hujuſmodi amor liber omitti pure, ſeu ſine poſitiva reſiſtentia allicientiæ talis boni.

V. Objic. 3. Datur libertas tum contrarietatis, tum contradictionis, ut omnes fatentur; ergo voluntas non ſolum poteſt eſſe libera relate ad duo bona incompoſſibilia, ita ut unum amet, alterum odio habeat; ſed etiam poteſt idem bonum finitum amare, vel non amare; ergo poteſt pure omittere.

Reſpondet fuſe huic argumento Cataneus diſp. 18. de anima cap. 3. num. 19. Breviter dico, libertatem contradictionis haberi per hoc, quod voluntas poſſit bonum amare, vel non amare, omittendo tamen amorem non pure, ſed actu poſitivo, ſive nolendo amorem, ſive volendo nolitionem amoris, ſive volendo ſtatum, in quo non poſſit amare, puta volendo ſomnum; Libertas vero contrarietatis habetur per hoc, quod voluntas poſſit objectum vel amare, vel odiſſe. Quare qui liber eſt ad amandum bonum A, quod eſt incompoſſibile cum B, liber quidem eſt ad repudiandum bonum B, ſed repudium, ut diximus quæſtione ſuperiore, non eſt odium, cum odium ſit circa malum, & repudium ſit circa bonum, quod allicit, & cui reſiſtitur: propterea qui liber eſt ad repudiandum Bonum B incompoſſibile, non eſt formaliter liber libertate contrarietatis, ſeu ad illud odio habendum: Eſto virtualiter ſit liber ad averſandum illud: quia quatenus eſt incompoſſibile cum bono A, quod amatur, poteſt apparere ut malum, & ſic odio haberi.

VI. Hinc ſequitur 1. libertatem contrarietatis eſſe non poſſe ſine libertate contradictionis, ut patet: non enim poteſt quis eſſe liber ad amandum, vel odio habendum objectum, puta temperantiam, quin ſimul liber ſit ad amandam, vel non amandam illam.

Sequitur 2. libertatem puræ contradictionis repugnare; ea enim fert libertatem ad amandum, & pure non amandum, adeoque ad pure omittendum, quod oſtendimus implicare.

Sequitur 3. non dari peccata puræ omiſſionis, ſed omiſſionis non puræ; quæ in eo differunt a peccatis commiſſionis, ut notat Eſparza quæſt. 15. ad tertium, quod peccata commiſſionis de formali dicant actum prohibitum; peccata vero omiſſionis non puræ de formali dicant omiſſionem actus prohibiti, & de materiali actum poſitivum, ad quem omiſſio conſequitur.

Sequitur 4. ſemper, dum libere amatur bonum A, puta temperantiæ, relucere voluntati bonum incompoſſibile, puta intemperantiæ, vel ſaltem bonum, quod eſt in carentia amoris temperantiæ ob difficultates, quæ in ea amanda ſuperari debent; & ideo ſemper libertas verſatur inter duo bona incompoſſibilia, quorum alterum ametur, alterum repudietur quatenus bonum eſt; ita tamen ut poſſit idem odio haberi, non quatenus eſt bonum, ſed quatenus habet incompoſſibilitatem cum altero bono, & ſic habet rationem mali.

Sequitur ultimo, quod licet tranſmittatur, poſſe libertatem contradictionis haberi relate ad unum tantum bonum, puta temperantiæ, quin debeat relucere aliud bonum incompoſſibile, quod repudietur; adhuc omiſſio libera amoris erga tale bonum non poſſit eſſe pura, quia omiſſio amoris debet eſſe cum renitentia voluntatis erga bonum illud, ad quod inclinatur magis, quam lapis inclinetur ad centrum; reſiſtentia autem iſthæc debet eſſe activa, & poſitiva; ergo non poteſt haberi hujuſmodi omiſſio amoris ſine actu poſitivo.

VII. Objic. ultimo, qui amat bonum A amore intenſo ut quatuor, eſt liber ad amandum idem objectum amore intenſo ut quinque; in quo caſu pure omittit quintum gradum amoris, qui non eſt incompoſſibilis cum amore ut quatuor; ergo ſicut poteſt pure omitti quintus gradus amoris, ita poteſt ſimpliciter amor pure omitti.

Reſp. in hoc caſu non omitti pure quintum gradum amoris; nam juxta communiorem ſententiam actus vitales ſunt indiviſibiles, nec intenduntur per additionem gradus ad gradum; unde amor ut quatuor indiviſibilis de ſe eſt incompoſſibilis cum amore ut quinque, atque adeo excluſio amoris ut quinque fundatur in amore ut quatuor, & ideo non habetur pura omiſſio: Sicuti, quia in amore inefficaci objecti imbibitur excluſio amoris efficacis, qui amat amore inefficaci, non dicitur pure omittere amorem efficacem. Deinde etiam tranſ-

miſſo, quod actus vitales intendantur additione gradus ad gradum, & tranſmiſſo etiam, quod ultimum complementum intenſionis non ſit quid heterogeneum incompoſſibile cum ulteriori intenſione, (quod nonnulli docent cohærenter ad ea, quæ dicuntur de ſubſiſtentia) dico, quod quando voluntas eligit intenſionem actus ut quatuor, potens eligere intenſionem ut quinque, tunc ei utraque intenſio proponitur eligenda, & libere unam præ alia eligit actu prælativo unius, & poſtpoſitivo alterius intenſionis; unde intenſio ut quatuor in quantum libere poſita, eſt eſſentialiter rejectiva, & incompoſſibilis cum intenſione ut quinque, atque adeo non habetur pura omiſſio quinti gradus amoris.

VIII. Ex dictis ſequitur, repugnare etiam Deo omiſſionem liberam puram, ita ſcilicet ut neque velit, neque nolit v. g. alterum mundum; ut communius docent cum ipſo Arri. 1. p. diſp. 29. quæſt. 3. Albertino in Corollariis Theologicis, Eſpar. de actibus humanis quæ. 25.

Ratio autem non eſt ex eo, quia actus liber Dei debeat poſitive reſiſtere inclinationi in alteram partem, ſed quia ſi quælibet potentia creata, & imperfecta exigit connaturaliter perfici ab actu ſuo, a fortiori potentia libera divina carere non poterit ſuo actu, cum ſit potentia infinite perfecta, atque adeo imbibens formaliter quicquid dicit perfectionem ſimpliciter ſimplicem. Verum quidem eſt, quod volitio Mundi, in quantum volitio, non dicat perfectionem ſimpliciter ſimplicem, quæ ſcilicet melior ſit ipſa, quam non ipſa, cum non ſit melior volitio, quam nolitio Mundi; at actus poſitivus potentiæ liberæ in Deo eſt perfectio ſimpliciter ſimplex; non ſecus ac actus ſecundus potentiæ cognoſcitivæ; unde ſicut repugnat, Deum carere actuali cognitione relate ad contingentia, ita repugnat carere actu voluntatis poſitivo erga eadem; quandoquidem actus ſecundus ex ſuo conceptu eſt perfectio potentiæ, ubi omiſſio, cum ſit non ens, non eſt bona, nec eſt perfectio, ſed carentia entis, & perfectionis; ergo repugnat, Deum libere omittere omiſſione pura.

Neque dicas cum Platelio tom. 1. num. 153. diſparitatem inter intellectum, & voluntatem Divinam eſſe, quia repugnat Deo ignorantia contingentium, quippe quæ ſonat imperfectionem; non repugnat tamen carentia volitionis, vel nolitionis; cum hujuſmodi actus neque perfectionem involvant, neque imperfectionem.

Nam contra eſt, quia ſicut cognitio exiſtentiæ Mundi, vel cognitio non exiſtentiæ poteſt a Deo abeſſe, non tamen poteſt utraque cognitio adeſſe citra imperfectionem; ita poteſt a Deo abeſſe vel volitio Mundi, vel nolitio, non tamen uterque actus citra carentiam perfectionis debitæ voluntati Divinæ, ut explicatur in prima parte, eo modo, quo poteſt v. gr. perſonalitas Filii abeſſe a Patre, non tamen quæcumque perſonalitas citra imperfectionem.

Neque replices, majorem eſſe extenſionem libertatis Divinæ, ſi poſſet velle, nolle, & omittere, quam ſi poſſet velle, & nolle, non tamen pure omittere; ergo non eſt deneganda pura omiſſio libera. Nam reſpondetur per inſtantiam; major eſt extenſio libertatis, ſi poſſit Deus omittere etiam amorem ſui, vel cognitionem contingentium, aut ſi poſſit ab æterno omittere, & in tempore poſitive decernere, ut innuit Arriag. loc. cit. & Platelius contra fere communiſſimam. Deinde dicimus, hujuſmodi extenſionem libertatis eſſe chimæricam, cum ſe extendat ad id, quod infert in Deo imperfectionem.

Confirm. demum ex Eſparza, quia Deus neceſſario amat poſitive ſe ipſum; ergo etiam poſitive amat, quæ neceſſaria ſunt ad ſui exiſtentiam; atqui ad hoc, ut Deus exiſtat, neceſſe eſt, quod non exiſtat chimæra; atque adeo quod alterutra pars contradictionis exiſtat relate ad contingentia, v. gr. vel quod exiſtat Mundus, vel quod non exiſtat; ergo neceſſario Deus debet alterutrum poſitive velle; unde repugnat, Deum pure libere omittere.

QUÆSTIO VI.

Utrum etiam in ſtatu Naturæ lapſæ detur libertas indifferentiæ?

I. DIco 1. Liberum arbitrium convenit homini etiam in ſtatu naturæ lapſæ: Eſt de fide contra Simonem Magum, Luth., Calv., & alios, contra quos fuſe, & erudite diſputant Martinon. diſp. 8. Amic. diſp. 6. & alii.

Prob. ex Trident. ſeſſ. 6. can. 5. ubi habet: *Si quis liberum hominis arbitrium poſt Adæ peccatum extinctum, & amiſſum eſſe dixerit, anathema ſit.*

II. Dico 2. Libertas, quæ convenit homini etiam

etiam pro ſtatu naturæ lapſæ , non conſiſtit in libertate a coactione , & violentia, ſed in libertate indifferentiæ ad oppoſita , quæ eſt libertas a neceſſitate. Eſt etiam de fide contra Janſen. Iprenſem, qui admittebat in homine libertatem indifferentiæ ſolum pro ſtatu naturæ integræ contra Calv. & Luth. non tamen pro ſtatu naturæ lapſæ .

Prob. quia Pius V., & Greg. XIII. hanc Baji propoſitionem damnarunt ; *Quod voluntarie fit , etſi neceſſario fiat , libere tamen fit* ; & Innoc. X. hanc Janſenii quintam propoſitionem pariter damnavit ; *Ad merendum , vel demerendum in ſtatu naturæ lapſæ non requiritur in homine libertas a neceſſitate , ſed ſufficit libertas a coactione*. In tantum autem Bajus, & Janſen. putabant, ſufficere libertatem a coactione , quia cenſebant , impoſſibilem eſſe in ſtatu naturæ lapſæ libertatem a neceſſitate ; ita ut voluntas , poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poſſit pro libito agere , vel non agere ; hoc autem eſſe falſiſſimum, conſtat primo ex Sacris literis . Nam prima ad Cor. 7. dicitur; *Non habens neceſſitatem , poteſtatem autem habens ſuæ voluntatis* ; & Eccl. 31. *Qui potuit tranſgredi , & non eſt tranſgreſſus* . Secundo ratione, quia libertas per peccatum non eſt deſtructa. Tertio ipſa experientia, ut proinde damnata etiam ſit alia Janſ. propoſitio , quæ habet ; *Interiori gratiæ in ſtatu naturæ lapſæ nunquam reſiſtitur* . Hinc Aug. lib. 1. Retractationum cap. 7. dicit ; *Quis peccat in eo , quod nullo modo caveri poteſt ?* & lib. de natura , & gratia contra Pelagium cap. 47. *Aut ego non intelligo quid dicam, aut ipſe ; Quomodo enim in poteſtate noſtra eſt videndi poſſibilitas, ſi in poteſtate noſtra non eſt videndi neceſſitas ?* & D. Tho. qu. 24. de veritate habet : *Nullus debet puniri , vel præmiari pro eo , quod non eſt in ejus poteſtate facere , vel non facere :* Sed homo juſte a Deo punitur , & præmiatur pro ſuis operibus ; ergo homo poteſt operari , & non operari , atque adeo habet libertatem indifferentiæ . Quare deliravit Janſ. lib. 7. cap. 14. ubi dixit : *Et ſane ſi non eſt alia libertas noſtræ voluntatis , quam agendi , & non agendi , operatio divina gratiæ diametraliter opponitur philoſophicæ libertati , ſeu indifferentiæ libertatis , quia illam extrahit ab indifferentia agendi , eamque determinate facit agere , & non agere , velle , & non velle* .

Ratio autem , quare ad merendum , vel demerendum non ſit ſatis libertas a coactione, eſt, quia qui neceſſitate ductus aliquid operatur , nec eſt laude dignus , aut præmio , ſi bene agat , nec vituperio , aut pœna , ſi male ; cum nequeant ad laudem , vel vituperium imputari , quæ in præcurrente neceſſitate conſiſtunt , ut patet in pueris , & amentibus , qui in ſuis actionibus nec laudantur , nec exprobrantur .

III. Dico ultimo : ad libertatem indifferentiæ non ſufficit poſſe componere omiſſionem cum ipſa voluntate , ſed requiritur poſſe componere omiſſionem cum voluntate præmunita omnibus prærequiſitis ad agendum . Concl. conſtat ex dictis quæ. 3. contra Thomiſtas .

Prob. iterum , quia niſi haberetur poteſtas ad componendam omiſſionem cum voluntate munita omnibus prærequiſitis ad agendum, ſequeretur , quod voluntas iis requiſitis munita non eſſet indifferens ad omiſſionem , ſed neceſſario poneret actum ; ergo careret libertate indifferentiæ , prout condiſtincta a libertate a coactione .

Confirm. quia unum ex requiſitis ad agendum ſalutariter eſt auxilium divinæ gratiæ ; ergo ſi ad libertatem non requiritur , quod poſſint componi cum omiſſione omnia prærequiſita ad agendum, non deberet poſſe componi omiſſio cum auxiliis divinæ gratiæ ; ergo non deberemus eſſe liberi ad reſiſtendum divinæ gratiæ ; quod eſt contra Trid. & Scripturas .

Dices cum recentioribus Lovanienſibus : Niſi ſatis eſſet ad libertatem ſufficientem ad meritum , vel demeritum potentia ad omittendum in ſenſu diviſo a prærequiſitis ad actum , Thomiſtæ non admitterent libertatem ad meritum , vel demeritum ſufficientem , & quam requirit Triden. cum doceant, actum ſalutarem prodire a potentia , quæ poſſit componere omiſſionem ſolum in ſenſu diviſo a præmotione , quæ eſt unum ex requiſitis ad ſalutariter operandum : ſequela non admittitur , nec poteſt admitti , cum vetitum graviter ſit ſententiam hanc Thomiſticam cenſurare ; ergo nec id , unde ſequitur .

Reſp. Thomiſtas admittere quæcumque docet Triden. necnon definitionem libertatis a neceſſitate communiter traditam, quippe quæ a Scripturis , Conciliis , & Pontificiis definitionibus aperte deducitur , quod tamen Janſeniſtæ admittentes ſolum libertatem a coactione , & Hæretici libertatem omnem explodentes non præſtant . Thomiſtæ etiam præter gratiam intrinſece efficacem, cum qua nequit componi omiſſio,

admittunt gratiam intrinſece ſufficientem, qua homo poſſit agere, licet non agat, quod nec præſtant Hæretici; unde non poſſunt iſti ſe tueri ſententia iſta Thomiſtica, quæ toto cœlo differt a ſententia negante libertatem indifferentiæ; Quicquid ſit, utrum præmotio Thomiſtica per mediatas conſequentias inferat non ſolum everſionem libertatis indifferentiæ, ſed etiam impoſſibilitatem gratiæ pure ſufficientis, quod eſt alterius inſtituti perveſtigare.

IV. Objic. 1. ex Janſenio lib. 1. de gratia Chriſti, cap. 35. *Illud eſt in poteſtate noſtra, quod fit, dum volumus*, ut docet Aug. lib. 2. Retract. cap. 1. atqui omnis volitio, quæ eſt libera a coactione, fit, dum volumus; ergo ea eſt in poteſtate noſtra, atque adeo eſt ſimpliciter libera libertate ſufficiente ad meritum, vel demeritum.

Confirm. quia ut actus ſit liber, ſatis eſt, ut cenſeatur imputabilis operanti ad laudem, vel vituperium; atqui ad hoc ſatis eſt, ut actus ſit voluntarius, ſeu procedat a voluntate, & ſit liber a coactione; ergo actus eſt ſimpliciter liber, etiamſi careat libertate indifferentiæ. Prob. min. quia Pſal. 53. dicitur, *Voluntarie ſacrificabo tibi*, ideſt libere, teſte Ambr. 2. de fide cap. 3. & ad Hebr. 10. dicitur, *Voluntarie peccantibus*; peccatum autem ſine libertate eſſe non poteſt. Damaſc. lib. 2. cap. 24. ait, *Quod ſponte fit, laudem, & vituperium comitem habet*. Ber. ſer. 81. in Cant. *Quod voluntarie fit, etiamſi ex neceſſitate fiat, liberum eſt*, cui conſonat Aug. lib. 1. Retractat. cap. 15. ubi dicit, Voluntarium eſſe animi motum, cogente nullo.

Reſp. diſt. maj. illud eſt in poteſtate noſtra, quod fit, dum volumus abſque neceſſitate antecedente, & ex propria voluntatis determinatione, concedo; ſecus, nego majorem, & diſtincta pariter minore, nego conſequentiam. Hinc immerito Janſenius l. 1. cap. 9. tribuit Aug. quod voluntas humana per peccatum Protoparentis ita in libidinum imperium præcipitarit, ut neceſſario ſequatur delectationem victricem, hoc eſt ſive terrenam concupiſcentiæ ad malum, ſive cœleſtem a Deo infuſam in bonum, prout altera alteram vincit; ita ut ſi delectatio terrena ſit intenſa ut ſex ver. gr. & cœleſtis ſit intenſa ut quinque, ea debeat prævalere; unde ex neceſſitate voluntas a delectatione victrice trahatur. Quæ ſententia, ut patet, eſt contra fidem, & libertatis everſiva.

Ad confirm. nego minorem. Ad probationem; in locis Bibliorum adductis Voluntarium ſumitur pro libero perfecto, ſeu pro libero non ſolum a coactione, ſed etiam a neceſſitate, quia, ut notat Suar. diſp. 1. ſect. 3. n. 25. in homine viatore fere ſemper voluntarium perfectum (ſeu quod habetur cum perfectione cognitionis) eſt liberum a neceſſitate. Damaſcenus etiam ibi loquitur de Voluntario perfecto. Bernardus vero loquitur ibi de libero a coactione, non de libero ſimpliciter: In quo ſenſu a Scoto, & Scotiſtis apud Suar. lib. 6. de Trin. cap. 4. productio Spiritus S. dici ſolet libera; quamvis ſit neceſſaria. Denique Auguſtinus aperte docet, liberum eſſe Animi motum cogente nullo, hoc eſt nullo alio illum determinante præter ipſam voluntatem.

V. Objic. 2. amor beatificus eſt liber, & affert moralitatem, ſeu bonitatem moralem, & laudabilitatem imputabilem operanti; & tamen eſt neceſſarius; ergo ad perfectam libertatem ſufficit libertas a coactione.

Confirm. 1. quia amor in patria, & amor in via tendunt in idem objectum; ſed amor in via eſt liber, & imputabilis operanti ad laudem; ergo etiam amor in patria; immo a fortiori, cum reddat operantem magis Sanctum, & moraliter bonum, quam amor in via.

Confirm. 2. quia ſi amor in Patria non afferret laudabilitatem operanti, & meritum, careret aliqua perfectione, qua non caret amor in via; unde eſſet minus perfectus; quod non videtur afferendum.

Reſp. laudabilitatem in actu aliam eſſe objectivam, quæ conſiſtit in hoc, quod actus proſecutivus alicujus objecti ſit conſentaneus naturæ rationali; & hujuſmodi laudabilitas competit amori in Patria: Alia vero laudabilitas, quæ competit amori in via, eſt laudabilitas formalis, conſiſtens in hoc, quod actum bonum operans ſibi obtineat per jus ſuæ libertatis, unde operanti libere tribuatur, & imputetur. Habetur etiam laudabilitas formalis in actu neceſſario, quando eſſentialiter exigitur a natura operantis, & ideo ipſi operanti pariter aſcribitur, & imputatur, cujuſmodi ſunt omnes actus Dei neceſſarii. Quare nego, amorem beatificum ullam aliam laudabilitatem habere præter objectivam; nego etiam, hujuſmodi amorem Beato eſſe imputabilem, niſi in cauſa, nempe in meritis a ſe libere poſitis in via.

Ad primam confirm. diſt. maj. Amor in via,

Digitized by Google

via, & amor in patria tendunt in idem objectum eodem modo, nego, diverſo modo, conc. min. & nego conſeq. Ad laudabilitatem formalem, & imputabilitatem actus non ſufficit tendentia in objectum conſonum naturæ rationali, ſed requiritur etiam, quod procedat aut per jus propriæ libertatis, aut ex eſſentiali exigentia propriæ naturæ. Sic motus primo primi tendunt in idem objectum, ac actus deliberati, & tamen ſolum actus deliberati ſunt imputabiles ad laudem, vel vituperium, & ſunt meritorii, aut demeritorii, quia ſolum actus deliberati ſunt ſimpliciter liberi.

Ad ſecundam: quamvis amor in Patria careat aliqua perfectione, qua pollet amor in via, non per hoc eſt minus perfectus, cum ea compenſetur per poſſeſſionem hæreditatis propriæ filiorum Dei, & per unionem perfectam creaturæ rationalis cum ſuo ultimo fine. Sic forma non dicitur eſſe minus perfecta, quam materia, quamvis illa ſit corruptibilis, & non iſta; quia hæc perfectio aliunde compenſatur in forma, videlicet per hoc quod ſit activa.

VI. Objic. 3. Chriſtus D. etiamſi ſit determinatus ad Deum amandum, & ad obtemperandum præceptis naturalibus, non per hoc in his actibus caret laudabilitate, & imputabilitate formali, atque adeo libertate; & tamen non aliam libertatem habet, quam a coactione; ergo hæc libertas ſufficit ad laudabilitatem & meritum. Antecedens docetur a D. Th. qu. 17. de ver. art. 6. & in 3. Sent. qu. 1. diſt. 58. art. 2. ad 5. ubi hæc habet: *Vel dicendum, quod etiamſi Chriſtus D. ſit determinatus ad unum numero, ſicut ad diligendum Deum, quod non facere non poteſt; tamen ex hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis, ſive meriti, quia in illud non coacte, ſed ſponte tendit, & ita eſt actus ſui dominus.*

Reſp. aliquos putaſſe, in actibus Chriſti Domini liberis tantum a coactione fuiſſe non ſolum laudabilitatem, qualis eſt in actibus neceſſariis Divinis; quia neceſſitas erat ab intrinſeco, videlicet a perſonalitate Verbi; ſed etiam meritum propter inferioritatem humanæ naturæ operantis ad Deum, a quo poterat præmiari; nec putarunt id adverſari propoſitioni damnatæ adverſus Janſenium, quia in ea dicitur, *Ad merendum ſatis eſſe libertatem a coactione in natura lapſa*; natura autem Chriſti Domini erat integra. Verum, ut notat Platelius p. 4. num. 313. propoſitio damnata, ubi dicit, *In natura lapſa*, non habet vim, reſtrictivæ, ſed ampliativæ; & ſit ſenſus: etiam in ſtatu naturæ lapſæ, nedum in ſtatu naturæ integræ. Quod patet ex ipſo ſcopo Pontificis damnantis ibi Janſenium, qui dicebat, in ſtatu naturæ integræ fuiſſe libertatem a neceſſitate, eamque per peccatum Adami periiſſe, ideoque ſufficere libertatem a coactione ad merendum in natura lapſa deſtituta ſuis dotibus, quæ libertas non ſufficiebat in natura integra. Videtur itaque de fide, quod neque in natura lapſa, neque integra ſufficiat ad merendum libertas a coactione. Quare ad argumentum nego antecedens. Ad auctoritatem D. Thom. quæ difficilem habet interpretationem, dico, mentem Angelici apte explicari 3. p. quæſt. 18. art. 4. ad 3. ubi ait: *Dicendum, quod voluntas Chriſti Domini, licet ſit determinata ad bonum, non tamen eſt determinata ad hoc vel illud bonum, & ideo pertinet ad Chriſtum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono.* Sic ad amandum Deum liber erat libertate indifferentiæ relate ad hunc, vel illum gradum amoris; & ad obtemperandum præceptis naturalibus liber erat, vel ad actum in tali, vel tali intenſione, vel ex hoc, aut illo motivo, & ratione talis libertatis poterat mereri; quod explicant etiam ultima verba textus adducti, ut notat Platelius loc. laudato; dicit enim Angelicus; *Et ita eſt actus ſui dominus*, atque adeo omnino liber: & quamvis dicat, quod Chriſtus D. ſit actus ſui dominus; *quamvis ſit determinatus ad unum numero, ſicut ad diligendum Deum*, non eſt ſenſus, quod ſit determinatus ad unum numero actum, ſed ad unum numero præceptum, ut patet ex contextu.

VII. Objic. ultimo: poteſt aliquis in pœnam peccati præteriti obligari ad non faciendum aliquid, ad quod neceſſitatur; ſicut damnati obligantur ad non blaſphemandum, & odio habendum Deum, ad quod neceſſitantur; ergo in pœnam peccati originalis poteſt homo in natura lapſa obligari ad non peccandum, & propter peccatum puniri, quamvis ad illud neceſſitetur; ergo ad demerendum ſufficit libertas a coactione.

Reſp. nego antecedens; Damnati ſolum moraliter neceſſitantur ad odio habendum Deum, ut docent communius, & ideo obligantur ad non odio habendum. Quod ſi velis, ad id neceſſitari phyſice, dicas, obligari non poſſe ad ceſſandum ab odio, cum nemo obligetur ad impoſſibile; unde eſt, quod damnati nec contrahant novum de-

me-

Digitized by Google

meritum, nec propter peccata in inferno commiſsa puniantur. Adde, per baptiſmum omnino deleri originale; ex Tridentino enim ſeſs. 5. can. 5. *Nihil eſt damnationis iis, qui vere conſepulti ſunt cum Chriſto per baptiſmum in morte*; ergo non poteſt in pœnam originalis per baptiſmum deleti remanere neceſſitas ad peccandum, & ad merendam damnationem æternam.

VIII. Hæc de Janſeniſmo ſatis ſit delibaſse; qui plura velit, conſulat Trutinam Theologicam Theſium damnatarum, ubi quinque famoſæ illæ Janſenii theſes enucleantur; Conſulat etiam Annatum, de Champs, ac præſertim Platelium de Gratia cap. 6. nu. 485. ubi breviter recenſet primo errores Pelagii dicentis, Gratiam dari ex meritis; nec dari gratiam internam ſupernaturalem, ſive actualem, ſive habitualem: Electionem, vel reprobationem puerorum fieri ex meritis conditionate prævifis &c. Secundo errores Semipelagianorum dicentium, Initium ſalutis eſse ex nobis per volitionem credendi, & pie vivendi, ſolis liberi arbitrii viribus elicitam, & per orationem, & petitionem auxilii ad id neceſſarii pure naturalem: Item, gratiam non eſse neceſsariam ad incipiendum, ſed ad perſeverandum &c. Tertio errores Lutheri, & Calvini dicentium, Liberum arbitrium in natura lapſa eſse extinctum; Hominem ex neceſſitate, non libere agi vel a concupiſcentia ad peccatum, vel a gratia ad bonum; atque adeo neceſsario ſuccumbere delectationi victrici. Quarto errores Baji, & Janſenii, præſertim in quinque propoſitionibus ab Innoc. X. damnatis, quarum prima eſt.

1 Aliqua Dei præcepta hominibus juſtis volentibus, & conantibus ſecundum præſentes, quas habent, vires, ſunt impoſſibilia; deeſt quoque illis gratia, qua poſſibilia fiant.
2 Interiori gratiæ in ſtatu naturæ lapſæ nunquam reſiſtitur.
3 Ad merendum, vel demerendum in ſtatu naturæ lapſæ ſufficit libertas a coactione.
4 Semipelagiani erant hæretici in hoc, quod vellent gratiam ad actus ſalutares requiſitam talem eſse, cui poſſit voluntas reſiſtere, vel obtemperare.
5 Semipelagianum eſt dicere, Chriſtum pro omnibus omnino hominibus mortuum eſse, ac ſanguinem fudiſse.

Denique adduntur Janſeniſtarum cavillationes dicentium, has Janſenii propoſitiones non eſse damnatas ab Innoc. X. in ſenſu, quo illas Auctor admiſit: Contra quos tanquam filios impietatis Alex. VII. ſuo decreto an. 1664. definit, eas in ſenſu a Janſenio intento fuiſse damnatas.

QUÆSTIO VII.

Utrum voluntas libertatem actualem exerceat pro inſtanti, quo operatur, an pro ſequenti?

I. DOcent Nominales cum Magiſtro Sententiarum apud Arriag. hic diſput. 6. ſect. 4. & Amic. diſp. 6. ſect. 5. voluntatem non exercere libertatem ſuam pro inſtanti, quo ponit actum, ſed pro ſequenti, pro quo poteſt libere vel in actu continuare, vel ab actu ceſsare. Probant primo, quia libertas eſt potentia ad actus oppoſitos; ſed pro inſtanti, quo voluntas ponit v. gr. actum amoris, non poteſt etiam ponere odium, vel negationem amoris; ergo non poteſt pro eo inſtanti libertatem exercere.

Secundo, quia ſicut non datur potentia ad præteritum, ita poſtquam voluntas in inſtanti A produxit actum, non poteſt illum non produxiſse; ergo non poteſt in eo inſtanti illum non producere, aliter efficere poſset, quod non ſit id, quod eſt, quod eſt impoſſibile; quia quod eſt, dum eſt, neceſsario eſt; atqui quod neceſsario eſt, non poteſt non eſse; ergo quod eſt, dum eſt, non poteſt non eſse.

Tertio, quia liberum arbitrium eſt circa ea, de quibus eſt conſultatio; atqui ſolum de futuris, non de præteritis, aut præſentibus eſt conſultatio; ergo ſolum relate ad futura eſt libertas. Quare ſicuti pro inſtanti A, quo Deus v. gr. producit Angelum, eſt liber ad illum deſtruendum, non tamen pro eodem inſtanti A, quia ſimul eſset, & non eſset Angelus pro eo inſtanti, ſed pro ſequenti; ita voluntas pro inſtanti A, quo ponit amorem, eſt quidem libera ad ponendum odium, non tamen pro eodem inſtanti, ſed pro ſequenti.

II. Dico tamen cum communi apud Suar. in Metaphyſica diſp. 19. ſect. 9. Libertatem nullatenus eſse circa futura, quatenus talia, ſed ſolum circa præſentia; unde voluntas libertatem exercet pro inſtanti, quo ope-

operatur, non pro ſequenti.

Prob. 1. quia Deus ab æterno libertatem exercuit, decernendo v. gr. Mundi creationem, quin prius fuerit libertas, & deinde exercitium libertatis, ſeu decretum liberum de Mundo condendo: ergo etiam voluntas creata libertatem actualem exercet pro quando operatur; atque adeo libertas non eſt circa futura.

Prob. 2. a priori. Tunc voluntas libere agit, ſeu libertatem exercet, quando ita agit, ut pro eodem inſtanti poſſit non agere, non quidem conjunctim, ſed diviſim; atqui voluntas, quando amat v. gr. ita amat, ut poſſit non amare in ſenſu diviſo; ergo dum agit, libertatem exercet pro eodem inſtanti, non pro ſequenti. Neque dicas, quod pro eodem inſtanti eſset voluntas ſimul determinata, & indifferens. Nam bene poteſt intelligi, quod voluntas pro primo ſigno naturæ præſcindit ab actu, & negatione actus, in quo conſiſtit indifferentia, & pro ſecundo ſigno naturæ intelligatur cum actu potius, quam cum non actu, aut e contra, & ſic eſse determinata; Sicuti dicimus in phyſicis, quod in inſtanti, quo habetur mutatio, & lignum v. gr. tranſit in ignem, pro primo ſigno naturæ habeatur præciſio ab utraque forma ſubſtantiali; quatenus neutra intelligitur, non vero neutra ſit; pro ſecundo ſigno naturæ intelligatur forma ignis excluſiva formæ ligni.

III. Prob. 3. ab abſurdo, quia ſi in inſtanti, quo peccator elicit perfectam contritionem, non libere operaretur, ſequeretur, quod ſi immediate poſt illud inſtans decederet, damnaretur propter peccatum non libere retractatum. Similiter, ſi in inſtanti, quo quis peccaret, non libere peccaret, ſequeretur, quod ſi poſt illud decederet, non damnaretur, cum peccatum præteritum, utpote non liberum, non fuerit imputabile; quæ tamen nemo dixerit. Adde, eundem Gabrielem, & Okam cum aliis Nominalibus apud Amic. docuiſse, Angelum potuiſse mereri, atque adeo libere operari pro primo inſtanti ſuæ creationis; & communiter dicimus, Chriſtum Dominum etiam in primo inſtanti nos libere amaſse, & pro nobis meruiſse.

IV. Ad primam rationem in contrarium diſtinguo majorem; libertas eſt potentia ad actus oppoſitos diviſim, concedo; conjunctim, nego majorem: & diſtincta pariter minore, nego conſequentiam.

V. Ad 2. tranſmiſſo, quod non detur potentia ad præteritum, poteſt tamen dari de præſenti potentia ad actum, qui ponitur, puta ad amorem, & ad actum oppoſitum, qui ſi poneretur, impediret exiſtentiam amoris de facto poſiti; Unde non habetur ſimultas actuum, nec potentia ſimultatis, ſed ſolum ſimultas potentiæ ad actus oppoſitos. In forma nego conſequentiam. Ad probationem, diſtinguo, quod eſt, dum eſt, neceſſario eſt, neceſſitate conſequente, & ex ſuppoſitione, concedo; neceſſitate antecedente, & nulla facta ſuppoſitione, nego. Hinc non infertur, non poſſe non eſſe id, quod eſt, dum actu eſt, ſed ſolum infertur, non poſſe dum eſt, eſſe ſimul, & non eſſe, ſeu habere potentiam ſimultatis, non ſimultatem potentiæ.

VI. Ad 3. eſto conſultatio ſit tantum de futuris; at voluntas, præhabita conſultatione, ſolum de præſenti eligit, & libere operatur. Adde, conſultationem poſſe etiam eſſe de præſenti, non ex ſuppoſitione, quod ſit electio, ſed in priori natura, ita ut intellectus prius cognoſcat, & judicet, num bonum A ſit præſtantius, & eligibilius, quam B, & deinde pro ſecundo ſigno naturæ detur voluntas eligens A præ B. Ad id quod additur, dicendum, quod ſicut Deus poteſt pro eodem inſtanti A, quo ponit Angelum, illum non ponere, non tamen deſtruere, niſi pro inſtanti ſequenti; ita poteſt voluntas pro eodem inſtanti A, quo ponit amorem, illum non ponere, in quo conſiſtit libertas, & ſimultas potentiæ; quamvis non poſſit pro eodem inſtanti, quo primo ponit amorem, illum deſtruere.

QUÆSTIO VIII.

An poſſit Voluntas eligere bonum minus, relicto majori etiam efficacius propoſito?

I. NOnnulli apud Vaſquez 1. 2. diſp. 128. docuerunt, non poſſe voluntatem eligere niſi bonum, quod ab intellectu proponitur eſſe majus. Ipſe Vaſquez docet, poſſe quidem voluntatem eligere bonum minus, dummodo efficacius, ac vividius ab intellectu proponatur: Quare ſi ex. gr. proponatur efficacius bonum intemperantiæ, quam bonum honeſtum temperantiæ, voluntas non poteſt amplecti temperantiam, ſed ſolum poteſt omittere am-

amplexum intemperantiæ; quia bonum hoc non neceſſitat ad ſui amorem: poſtquam autem voluntas ſuſpenderit amorem intemperantiæ, poterit intellectus determinari ad melius inſpiciendum bonum honeſtum temperantiæ, & vividius illud repræſentare, unde voluntas poſſit illud poſitive amare. Hæc tamen ſententia, utut ingenioſa, communiter rejicitur. Nam ſi voluntas in hoc caſu poteſt ſuſpendere amorem intemperantiæ, quamvis inefficacius proponatur bonitas, quæ eſt in ſuſpenſione amoris intemperantiæ, quam ipſum bonum intemperantiæ, poterit etiam amare bonum honeſtum temperantiæ, quamvis inefficacius proponatur, quam bonum temperantiæ. Præterquamquod hæc ſententia ſupponit poſſibilem puram omiſſionem liberam, quam nos rejecimus.

Bellar. lib. 3. de Gratia c. 8. putat, voluntatem non poſſe eligere, niſi quod intellectus dictat per ultimum judicium practicum, omnibus penſatis, eſſe faciendum. Sed communiter etiam rejicitur; tum quia peccans deberet habere judicium practicum, quod ſit peccandum; unde non peccaret, dum peccat: tum etiam, quia ſi datur in voluntate libertas ad judicium hic, & nunc, quod non ſit peccandum, eo ipſo poterit etiam dari libertas immediata ad non peccandum; quod ſi prior illa libertas non datur, jam voluntas nullatenus eſſet libera.

II. Dico itaque 1. Ad electionem liberam non requiritur judicium ultimum practicum, a quo voluntas determinetur. Concluſio conſtat ex modo dictis contra Bellarminum.

III. Dico 2. Neque requiritur ad electionem liberam, quod bonum amplectendum efficacius proponatur ab intellectu; ſed poteſt eligi etiam quod inefficacius proponitur, & ad quod ex vi propoſitionis voluntas minus inclinatur. Ita communiter contra Vaſquium loco laudato.

Prob. tum quia, ſi voluntas eſt libera, ut bonum A efficacius proponatur, quam B, erit etiam immediate libera ad amandum bonum A inefficacius propoſitum, quam B; tum etiam quia ſi quando proponitur bonum A intemperantiæ v. gr. efficacius, poteſt ſuſpendere amorem, (ut docet Vaſq. ne omnino interimatur libertas) quamvis ſuſpenſio amoris inefficacius proponatur, poterit etiam tunc amare bonum B, v. gr. temperantiæ, quamvis proponatur inefficacius.

IV. Dico 3. Poteſt voluntas, propoſitis eadem efficacitate duobus bonis omnino æqualibus, unum præ altero eligere. Ita etiam communiter cum Suar. contra Vaſq.

Prob. Si voluntati proponatur ſolum bonum A ſine B, eſt libera ad illud amandum, vel non amandum; ergo etiam ſi A proponatur ſimul cum B; quandoquidem conſortium hoc neque addit, neque tollit bonitatem ab A; unde remanet in voluntate eadem libertas ad illud amandum; ergo poteſt etiam illud libere præeligere.

Confirmat. 1. quia de facto Deus inter duo individua omnino æqualia liber eſt ad amandum, & creandum A præ B; ergo poteſt etiam ſic præeligere creatura. Nec facit ad rem, quod Deus non moveatur ab objecto creato, ut movetur creatura; Nam ſatis eſt, quod neque Deus, neque creatura poſſit amare, niſi quod repræſentatur ut bonum, ad hoc, ut paritas evincat intentum.

Confirm. 2. quia aliter potentia libera non haberet libertatem immediatam, ſed ſolum mediatam, juxta ſententiam Vaſquii, quatenus poſſet ſuſpendere amorem erga bonum B, & attentius advertere ad bonitatem, quæ eſt in A; unde vividius repræſentato ipſo A, poſſet illud præeligere; quod tamen & gratis dicitur, & poſitive impugnatum eſt in ſecunda concluſione.

V. Neque dicas, voluntatem eſſe potentiam rationalem, atque adeo debere reddere rationem talis præelectionis; quæ non videtur ex parte objecti apte aſſignari, ſi utrumque bonum æquale æqualiter proponeretur.

Nam bene explicatur, quomodo voluntas rationabiliter procedat in caſu, dicendo, in tantum eligere A præ B, (præſertim ſi bona ſint incompoſſibilia) in quantum in utroque bono reperit bonitatem ſufficientem, ſed non neceſſitantem ad amorem; & cum nolit, ſive non poſſit, quando bona ſunt incompoſſibilia, utrumque ſimul amare, mavult amare unum, quam neutrum: Sicuti Deus mavult ponere mundum A, quam B rationabiliter, ratione fundata in objecto, quod capax eſt amoris Dei, non tamen neceſſitans ad illum. Et ratio à priori eſt, quia ad hoc, ut voluntas libera procedat libere, debet quidem ab objecto moveri, ſed non determinari ab illo, cum nequeat determinari ab extrinſeco; in caſu autem ab utroque bono ſufficienter moveretur in actu primo, determinaretur tamen

men

Digitized by Google

men a ſeipſa ad amandum A præ B; unde libere, & rationabiliter procederet.

Neque replices, debere rationem reddi non ſolum amoris terminati ad bonum A, quæ eſt ipſa bonitas objecti non neceſſitans, ſed etiam prælectionis A relate ad B; ad quod non ſatis eſt dicere, quod in A ſit bonitas non neceſſitans, & quod voluntas ſit libera; nam debet ex parte objecti reddi ratio hujus prælationis; aliter voluntas poſſet amare malum, & reddere rationem hujus actus, dicendo, quia eſt libera.

Nam contra eſt, quia ſufficiens ratio redditur prælectionis, & prælationis, tum quia ex parte objecti datur bonitas, tum quia ex parte voluntatis datur libertas ad hanc bonitatem amandam, non illam: primum caput ſe tenet ex parte objecti, cum nequeat amari malum; ſecundum ſe tenet ex parte potentiæ liberæ, quæ ratione libertatis ſuæ poteſt apte in caſu dicere, *Stat pro ratione voluntas*; ut quando Deus eligit A præ B. Unde non ſequitur, quod ratione libertatis poſſit voluntas amare malum.

VI. Dico ultimo: Poteſt voluntas eligere bonum minus præ majori, etiamſi ſint ejuſdem rationis; & etiamſi inefficacius, & minus vivide repræſentetur bonum minus. Concluſio eſt etiam communis contra Vaſq. hic cap. 30. & ſequitur ex dictis.

Et ſane quod poſſit præeligi bonum minus præ majori, ſi ſint diverſæ rationis, conſtat experientia; qui enim peccat, eligit bonum delectabile, quod eſt minus, præ honeſto, quod eſt majus. Et ratio a priori eſt, quia utrumque bonum poteſt voluntatem movere, & neutrum neceſſitat. Quæ ratio probat etiam, quod poſſit præeligi bonum minus, etiamſi ſit ejuſdem rationis cum majori, puta poteſt libere conferri eleemoſyna minor, non collata majori, ut poteſt bonum A amari amore intenſo ut unum, non intenſo ut duo. Hæc etiam ratio probat, quod ſi bonum minus inefficacius repræſentetur, quam majus, adhuc poſſit illud præeligi; puta ſi bonum delectabile intemperantiæ inefficacius, ac minus vivide repræſentetur, quam bonum honeſtum jejunii, poteſt quis peccare peccato intemperantiæ, hanc eligendo præ jejunio; nam etiam in hoc caſu recurrit eadem ratio, quod ſcilicet utrumque objectum poteſt movere voluntatem ad amorem, & neutrum neceſſitat. Quod etiam confirmatur ex dictis in tertia concluſione.

VII. Objic. 1. Quicquid eligit voluntas, eligit ex amore boni; atqui ex amore boni non poteſt præeligere bonum minus; ſicuti nequit avarus ex amore pecuniæ præeligere decem aureos, relictis centum aureis; nec poteſt quis ex amore ſanitatis eligere pharmacum minus utile præ utiliori: ergo non poteſt voluntas in proſpectu, & conflictu majoris boni eligere bonum minus.

Confirm. quia minus bonum comparatum cum majori habet rationem mali; voluntas autem non poteſt amplecti malum: ergo nec minus bonum in conflictu majoris. Antecedens patet a contrario; nam minus malum comparatum cum majori habet rationem boni; Unde qui volenti v. gr. occidere Petrum dat conſilium, ut ſi determinatus eſt ad occidendum, potius det illi alapam, dat conſilium bonum exigens a Petro gratiarum actionem.

Reſp. conceſſa majori, nego minorem. Ad exempla, quæ adducuntur, diſtinguo antecedens: avarus non poteſt præeligere decem aureos, quando poteſt habere centum, ſi trahatur ex amore pecuniæ efficaciſſimo, ſeu ex amore diteſcendi quam maxime poteſt, concedo; ſi trahatur ex amore pecuniæ non efficaciſſimo, nego antecedens. Idemque dicas de alio exemplo; ſicut enim poteſt quis libere pecuniam amare, vel non amare, ita poteſt libere amare illam amore efficaciſſimo ad diteſcendum quam maxime, & non amare illam hoc amore: quando ex hoc amore efficaciſſimo trahitur ad amandum pecuniam, certe nequit eligere minorem præ majori, ſecus vero ſi amat diteſcere, non tamen diteſcere quam maxime: Pariter voluntas poteſt libere amare, & non amare bonum ex intentione aſſequendi aliquod bonum; & poteſt illud amare ex intentione aſſequendi bonum omne, quod poteſt; ſi ex hac ſecunda intentione amplectatur bonum, debet eligere bonum majus; & debet amare illud amore intenſiſſimo, ſi velit aſſequi meliori modo, quo poteſt: ſecus vero, ſi velit tantum amare bonum in particulari ex intentione aſſequendi aliquod bonum; Poteſt autem voluntas libere ex utraque intentione moveri; quamvis enim a natura ſit determinata ad bonum in quantum bonum, at libera eſt ad amandum bonum mixtum malo, & ad amandum hoc, vel illo amore.

Ad confirm. licet bonum minus in quantum minus habeat rationem mali, non per hoc a voluntate amatur in quantum minus reduplicative; ſicut bonum honeſtum licet

repræ-

Digitized by Google

repræſentetur ut malum, in quantum eſt excluſivum boni delectabilis; at a voluntate non amatur in quantum malum. Quare retorqueo paritatem: peccaret, & pravum daret conſilium, qui volenti occidere Petrum diceret, Da illi alapam, intendendo alapam in quantum damnificativam, non inquantum minus damnificativam, quam ſit mors; ergo bene operatur, & bonum proſequitur, qui eligit bonum minus, in quantum bonum eſt, non in quantum minus, quod haberetur in caſu.

VII. Objic. 2. Si præeligens bonum minus præ majori amaret illud ſolum in quantum bonum abſolute, & non in quantum minus, & comparative ad majus, ſequeretur, quod poſſet quis licite præeligere bonum minus; cum ſemper virtuoſe ametur bonum: Sequela autem eſt falſa; nam qui præfert caduca æternis, & bonum delectabile honeſto, peccat; ergo non amatur in caſu bonum, in quantum bonum abſolute, ſed in quantum eſt bonum minus; adeoque in quantum habet carentiam boni majoris, ſub qua ratione eſt malum.

Reſp. quod licet virtuoſe poſſit aliquando eligi bonum minus, relicto majori, v. gr. eligendo matrimonium, relicto cœlibatu, & erogando ſtipem ut duo, non erogata ut quatuor, ac eliciendo actum intenſum ut duo, non elicito intenſo ut quatuor; at non ſemper eſt juxta dictamen prudentiæ, nec ſemper honeſtum, ac virtuoſum eſt eligere bonum minus; & ideo peccant, & imprudenter operantur, qui præferunt bonum jucundum bono honeſto. Quare regula prudentiæ, & dictamen rationis aliquando dictant, melius quidem eſſe eligere bonum majus, v. gr. cœlibatum præ matrimonio, quin tamen peccet, & contra virtutem operetur, qui præfert hujuſmodi bonum minus: aliquando vero dictant, teneri nos ad eligendum bonum majus, & peccare qui præeligit minus, ut ſi quis eligat jucundum præ honeſto; & in hoc tantum caſu imprudenter operaretur, qui præeligeret bonum minus.

QUÆSTIO IX.

An Voluntas poſſit libere amare malum, ut malum?

I. Communiſſime Doctores cum Angel. 1. 2. quæſt. 8. art. 1. ut notat Vaſq. 1. 2. diſput. 31. docuerunt olim, non poſſe voluntatem amare malum, ut malum, nec odiſſe bonum, ut bonum. Scotus etiam idem docet in 4. diſt. 49. quæſt. 12. Quamvis in 1. diſt. 1. quæſt. 4. dixerit, hoc non probari efficaciter. Nominales tamen cum Okam in 3. quæſt. 13. ad 3. abſolute docent, non repugnare.

Dico equidem 1. Repugnat, voluntatem proſequi malum ſub pura ratione mali, & fugere a bono, in quantum bonum eſt. Ita communiter contra Nominales, quos in hac re manifeſte deſipuiſſe, dicit Vaſq. loc. cit. cap. 2.

Prob. 1. auctoritate Aug. lib. 2. Confeſſ. cap. 4. ubi oſtendit, quemcumque etiam in peccato, quod committit, aliquam rationem boni proſequi: Et in Enchiridio cap. 86. habet: *Beati eſſe volumus, & miſeri eſſe non ſolum nolumus, ſed neque velle poſſumus.* Prob. 2. ratione D. Thomæ loc. cit. Quia amor, & appetitus ſunt quædam inclinatio appetentis in objectum; atqui inclinatio eſſentialiter eſt ad aliquid conveniens, & proportionatum appetenti; & ſolum bonum eſt conveniens, & proportionatum voluntati; ergo amor, & appetitus ſolum ferri poſſunt in bonum. Et eadem ratione, odium eſt fuga ab aliquo diſconveniente, & improportionato fugienti; ſolum autem malum eſt hujuſmodi; ergo odium fertur ſolum in malum.

II. Dico 2. Bonum, quod proſequimur, non eſt neceſſe, quod ſit in ſe bonum, ſatis eſt, quod bonum appareat. Ita communiter cum Angelico, & Philoſopho 2. phyſicorum 31. ubi docet, quod finis vel eſt bonum, vel apparens bonum.

Prob. In hoc differunt appetitus innatus, & elicitus, quod ille ſequitur formam naturalem, per quam id, quod appetitur, vere competit appetenti; ex. gr. grave, quod eſt appetitus naturalis centri, ſequitur formam terræ, cui bonum eſt eſſe in centro; at appetitus elicitus, ſive ſenſitivus, ſive rationalis ſequitur formam apprehenſam, ſeu cognitionem, per quam aliquid apprehenditur ut bonum, & conveniens appetenti; ergo ad hoc ut voluntas per amorem proſequatur bonum, ſatis eſt, quod apprehendat objectum ut bonum, & conveniens amanti; eſto reapſe non ita ſit.

III. Objic. 1. Qui odit inimicum, vult illi malum in quantum malum ei eſt, ex D. Thom. hic qu. 29. art. 2. ergo poſſumus proſequi malum, ut malum.

Confirm. Damnati odio habent Deum, quem cognoſcunt purum, & ſummum bonum;

num; ergo poſſumus odiſſe bonum ſub ratione boni.

Reſp. qui vult malum inimico, ita vult illud in quantum malum inimico, ut ſimul velit illud in quantum bonum ſibi, quia apprehenditur malum inimici eſſe bonum proprium, ut advertit Vaſq. hic c. 3. Hinc poteſt etiam aliquis velle aliquod malum ſibi in quantum malum eſt, puta jejunium, dummodo apprehendatur, idem eſſe ſub alia ratione bonum, nimirum relate ad animæ ſalutem. Immo etiam poteſt quis velle malum ſibi, in quantum bonum alteri, ut ſi quis velit potius gehennam ſubire, quam peccatum; in quo caſu gehenna ut excludens peccatum, apprehenditur bona Deo; quamvis re vera ſit etiam bona, ſeu minus mala eligenti illam præ peccato, quia peccatum eſt pejus gehenna.

Ad confirm. Damnati odio habent Deum in quantum punitorem, & inimicum, atque adeo in quantum malum ipſis damnatis, & conſequenter odium damnatorum non fertur in bonum qua bonum. Quare diſtinguo antecedens: damnati odio habent Deum, quem cognoſcunt purum bonum intrinſece, concedo; extrinſece, & relate ad ipſos damnatos, relate ad quos cauſat malum pœnæ, quamvis cum ſumma bonitate, & rectitudine, nego antecedens, & conſequentiam.

IV. Objic. 2. Potentia eſt ad oppoſita, v. gr. viſiva poteſt videre album, & nigrum; ergo voluntas poteſt velle bonum, & malum; aperte enim Philoſophus 9. metaph. 3. dicit, potentias rationales eſſe oppoſitorum, ut medicina non ſolum poteſt ſanitatem efficere, ſed etiam ægritudinem.

Confirm. Quia aliquando appetimus negationes, puta tenebras, taciturnitatem &c. negatio autem eſt purum malum; ergo ut prius.

Reſp. concedendo, potentias rationales eſſe ad oppoſita, puta ad bonum, & malum; ſed ita ut tendant ad bonum actu proſecutivo, ad malum averſivo; ſicut intellectus tendit ad verum per affirmationem, ad falſum per negationem: poſſunt itaque potentiæ rationales tendere ad utrumque objectum oppoſitum; ſed ſub ea ratione, ſub qua continentur ſub ratione proprii objecti, ut ſibi convenientis.

Ad confirm. negationes etiam appetimus ſub aliqua ratione boni, quatenus apprehenditur, quod ſit bonum carere tali objecto; ſic carere defatigatione apprehenditur ut bonum propter quietem conſequentem. Unde Philoſophus 1. Eth. 5. dixit, quod carere malo habeat aliquam rationem boni.

QUÆSTIO X.

Num dari poſſit actus puræ fugæ erga malum?

I. Certum eſt, voluntatem ſumptam pro tota appetitiva potentia rationali habere tam actus proſecutivos, puta deſiderii, amoris, gaudii, quam averſativos, puta odii, fugæ, triſtitiæ &c. quod ipſa experientia compertum eſt; longe enim aliter afficimur per amorem, ac per odium; amor eſt dulcis, ac ſuavis, odium vero rigidum, & aſperum; gaudium dilatat cor, triſtitia conſtringit, &c.

Difficultas ſolum eſt, Utrum voluntas per odium ita averſetur malum, ut ſimul neceſſario proſequatur bonum oppoſitum; unde ex amore boni averſetur malum; an vero poſſit per ſe tendere ad malum abſque ullo affectu erga bonum? Quod voluntas poſſit per ſe tendere in bonum abſque reſpectu ad malum, nemo negat; quia bonum per ſe habet ſufficientem rationem amabilitatis. Quod vero poſſit averſari malum abſque reſpectu ad bonum, negant non pauci apud Lugo de Pœnit. diſp. 1. ſect. 2. & apud Salas in 1. 2. tract. 9. diſ. 3. ſec. 2. putantes, nec intellectum poſſe pure diſſentire abſque ullo aſſenſu in verum oppoſitum, nec voluntatem poſſe pure odiſſe malum abſque proſecutione boni oppoſiti; quia ſcilicet nec intellectus poteſt tendere, niſi in ſuum objectum, quod eſt verum, nec voluntas, niſi in ſuum, quod eſt bonum.

II. Cenſeo equidem cum communiori, voluntatem poſſe per ſe ferri in malum, atque adeo poſſibilem eſſe actum puræ fugæ, qui præciſe moveatur a malo ad illud averſandum; non ſecus ac poſſibilis eſt in omnium ſententia actus puræ proſecutionis, qui præciſe moveatur a bono; ut colligitur ex D. Th. qu. 29. art. 1.

Prob. Non minus malum habet ratione ſui, unde diſpliceat, & expellat, quam bonum habeat ratione ſui amabilitatem, unde trahat, & alliciat; ergo ſicut poteſt voluntas per ſe ferri in bonum per actum puræ proſecutionis, ita per ſe in malum per actum puræ fugæ.

Confirm. experientia, quia diverſimode ſe habet voluntas, dum amat, ac dum odit, cum amor ſit dulcis, & placeat; odium

dium vero aſperum, & diſpliceat; unde odium v. gr. tenebrarum non poteſt dici ullo pacto, quod ſit formaliter amor lucis, ſed tantum virtualiter; in hoc ſcilicet ſenſu, quod voluntas ex odio tenebrarum determinari facile poſſit ad amorem lucis.

III. Objic. 1. Objectum voluntatis eſt bonum; ergo non poteſt voluntas operari, niſi circa bonum; ergo etiam quando odit malum, debet proſequi bonum oppoſitum, & ex ejus amore determinari ad fugam mali.

Confirm. quia actus intellectus judicativus ſemper eſt affirmatio veri, etiam dum negat falſum; ergo pariter quilibet actus voluntatis eſt proſecutio boni, etiamſi averſetur malum. Antecedens probatur, quia dum intellectus negat exiſtere tenebras, indiviſibiliter affirmat exiſtere lucem; & dum negat, hominem eſſe lapidem, movetur ad id negandum a diſtinctione inter hæc extrema, quam non negat, ſed affirmat; ſicut enim amor attingit motivum amandi; quandoquidem propter quod unumquodque tale, & illud magis; ita actus judicativus attingit motivum judicandi; ergo qui negat hominem eſſe lapidem, attingit motivum, quod eſt diſtinctio inter hominem, & lapidem, & attingit actu judicativo: non ſecus amor attingendo motivum amandi, attingit illud actu proſecutivo ex eodem principio, Propter quod unumquodque tale, & illud magis. Non poteſt autem intellectus attingere illud motivum actu judicativo negante eam diſtinctionem; ergo affirmante; & conſequenter actus intellectus judicativus, etiam dum negat falſum, eſt affirmativus veri oppoſiti falſo; quod etiam dicendum proportionaliter de actu voluntatis, qui proinde nequit eſſe puræ fugæ.

Reſp. voluntatem habere pro objecto non ſolum bonum, ſed etiam malum, quamvis illud proſequendo, hoc averſando; ut conſtat tum experientia, tum ex D. Thom. quæſt. 8. art. 1. ubi habet: *Eadem eſt potentia oppoſitorum, ut viſio eſt albi, & nigri, tactus calidi, & frigidi, potentia motiva ad ſurſum, & deorſum &c. ſed non eodem modo ſe habet ad utrumque; voluntas igitur ſe habet ad bonum, & malum; ad bonum quidem appetendo, ad malum averſando.* Quare circa bonum in quantum tale verſatur voluntas ſolum in quantum proſecutiva, non vero adæquate accepta; cum etiam verſari poſſit circa malum averſative. In forma diſtinguo antecedens: objectum voluntatis adæquate ſumptæ eſt ſolum bonum, nego antecedens, voluntatis in quantum proſecutivæ, concedo antecedens, & nego conſequentiam.

Ad confir. varii varia. Equidem cum Martinonio dico, pariformiter diſcurrendum de intellectu, ac de voluntate; unde ſicut in voluntate dari poteſt actus puræ fugæ, ita in intellectu dari poteſt pura negatio falſi, quæ nullatenus ſit affirmatio veri; ſeu dari poteſt purus diſſenſus, qui nullatenus includat formalem aſſenſum: eo modo, quo dari poteſt purus aſſenſus, qui nullatenus includat formalem diſſenſum: quare ex iiſdem extremis rite cognitis poteſt intellectus moveri tam ad actum pure affirmativum, quo dicat, Dantur tenebræ, ſeu datur negatio lucis, Datur diſtinctio inter lapidem, & hominem &c. quam ad actum pure negativum, quo dicat, Non datur lux, Non datur identitas inter hominem, & lapidem. Principium illud, *Propter quod* &c. non probat, quod ſi propter motivum repræſentatum exercetur judicium negativum de identitate inter hominem, & lapidem, exerceri etiam debeat judicium de diſtinctione inter hominem, & lapidem, quæ eſt motivum illius judicii; præſertim quia ſi deberet exerceri judicium, deberet exerceri judicium negativum relate ad hoc motivum, quod repugnat. Quare ſicut bonum amatur, quia cognoſcitur, reduplicando cognitionem, tanquam conditionem, non tanquam objectum amoris; unde non valet dicere; bonum amatur propter cognitionem; ergo magis amatur ipſa cognitio: ita licet negetur lapis de homine propter motivum incompoſſibilitatis, & diſtinctionis, quod repræſentatur, non infertur, quod feratur judicium de ipſa diſtinctione; quia repræſentatio diſtinctionis, ſeu incompoſſibilitatis eſt tantum conditio requiſita vel ad judicandum affirmative de diſtinctione, dicendo, Datur diſtinctio inter hominem, & lapidem, vel ad judicandum negative inter hæc extrema, dicendo, Non datur identitas inter hominem, & lapidem, ſeu homo non eſt lapis. Concludamus, quod quamvis videantur verbo tenus differre iſtæ duæ propoſitiones, Datur diſtinctio inter hominem, & lapidem, ſeu homo diſtinguitur a lapide, &, Non datur identitas inter hominem, & lapidem, ſeu homo non identificatur cum lapide: poſſunt tamen eſſe duo actus interni diverſi, quorum alter affirmative feratur in diſtinctionem, & incompoſſibilitatem hominis cum lapide, alter feratur negative in identitatem: Sicut

quam-

quamvis videantur verbo tenus differre iſti duo actus voluntatis, Nolo ambulationem, & volo non ambulare, poſſunt tamen eſſe duo actus diverſi; alter averſativus ambulationis, alter proſecutivus negationis ambulationis; in quocumque conſiſtat hæc negatio, ſive in ente abuſivo, ſive in poſitivo incompoſſibili &c.

IV. Objic. 2. omnis actus voluntatis eſt propter finem ultimum, qui eſt quoddam bonum, quod eſt prius volitum, quam cætera, & propter quod cætera bona amantur; ergo fuga a malo eſt ſimul proſecutio finis ultimi.

Confirm. 1. quia qui odit malum, odit ex amore formali, aut virtuali, quo quiſque diligit ſeipſum, aut illum, cui non vult illud malum; ergo ut ſupra.

Confirm. 2. quia malum ex Auguſtino eſt privatio boni debiti; ergo nolle malum eſt nolle privationem talis boni; ſed nolle privationem boni eſt velle bonum: ergo nolitio mali eſt formaliter volitio illius boni, cujus carentia eſt malum.

Reſp. actum voluntatis non aliter eſſe propter ultimum finem, niſi quatenus quælibet volitio alicujus boni, aut nolitio alicujus mali attingit partem aliquam beatitudinis, quæ eſt cumulus omnium bonorum, & remotio omnium malorum; non vero, quia quoties quis amat bonum particulare, illud ordinat ad ſummum bonum, ſeu ultimum finem; etenim ſine conſideratione ſummi boni poteſt quis proſequi bonum particulare, & nolle malum turpe, ac moleſtum ratione ſui. Quare diſtincto ſic antecedente, nego conſequentiam.

Ad primam confirmationem. Quamvis ſæpe odium mali ſtet cum amore illius, cui malum nolumus; poteſt tamen etiam dari odium mali in abſtracto, puta ſuperbiæ, doloris &c. abſque ulla proſecutione ejus, cui malum hoc nolumus, ſed præciſe propter turpitudinem, aut moleſtiam talis mali. Deinde dato, quod nolimus v. g. dolores ægro; at non proinde ægrum formaliter amamus, quia poſſumus ægro nolle malum, quin velimus formaliter, ſeu actu proſecutivo bonum oppoſitum: ſicuti poſſumus, ut diximus, actu negativo dicere, Non dantur tenebræ, quin formaliter dicamus actu poſitivo, dari lucem.

Ad ſecundam 1. dici poteſt, quod malum conſiſtat quidem in privatione boni debiti, ſed non ſemper in pura privatione, cum poſſit dari aliquod malum, quod ſit malum poſitivum, & non pura privatio boni, ut eſt dolor, cruciatus, infamia poſitiva &c. ſed tranſmiſſo antecedente, & prima conſequentia, nego minorem ſubſumtam, ut conſtat ex hactenus dictis. Et ſane experientia compertum eſt, poſſe aliquem vehementius affici circa unum oppoſitum, quam circa aliud: V. gr. magis quis odio habet ignorantiam, quam proſequatur ſui nominis gloriam; ergo univerſim odiſſe malum non eſt formaliter amare bonum oppoſitum.

QUÆSTIO XI.

Utrum ad amandum libere objectum prærequiratur judicium de ejus Bonitate?

I. SUfficere apprehenſionem bonitatis ad amandum bonum, abſque ullo actu judicativo, docent Vaſq. 1. 2. diſp. 44. c. 2. Oviedus contr. 8. de Anima pun. 4. Maurus, & alii: qui pariformiter docent, poſſe dari fugam a malo abſque judicio de ejus malitia.

II. Cenſeo equidem, meram apprehenſionem bonitatis abſque judicio de tali bonitate non ſufficere ad objectum libere amandum. Idemque dicendum de actu fugæ. Ita Suar. lib. 7. de Angelis c. 10. Cajet. Pallav. & alii apud Salas prima ſecundæ quæſt. 1. & diſp. 5. ſect. 2.

Prob. Ita ſe habet voluntas ad amplexum boni, ut intellectus ad aſſenſum concluſionis; atqui intellectus ad concluſionem non movetur ex prævia apprehenſione præmiſſarum; niſi enim judicet illas eſſe veras, ſuſpendit aſſenſum concluſionis; ergo neque voluntas amplexabitur objectum, niſi judicetur illud eſſe bonum. Ratio utriuſque eſt, quia nec actus concluſionalis, nec voluntatis debet temere poni; ſed citra motivum prudens temere ponerentur; ergo requiritur motivum prudens: atqui motivum prudens requiſitum non eſt ſola apprehenſio objecti, ſed actus judicativus; ergo neque actus concluſionalis, neque actus voluntatis haberi poſſunt ſine prævio actu judicativo. Minor ſubſumpta probatur primo auct. D. Th. qui in 2. diſt. 24. quæſt. 2. art. 1. ex Philoſopho 2. de anima tex. 154. hæc habet: *Ea quæ ſolum apprehenduntur, non contriſtant, neque delectant; qua ratione is qui mere apprehendit, ſe habet ſicuti qui fertur ad nudam picturam, ex cujus viſione non movetur ad paſſionem aliquam timoris, vel diſplicentiæ eorum, quæ intuetur, niſi judicet, rem ita ſe habere; imo ſi cernat terribilia depicta,* non

non contriſtatur, niſi præcedat aliquod judicium. Secundo probatur ratione, quia reddere rationem, ob quam aliquid fit, eſt facere aliquid, quia motivum judicatur eſſe tale; v. gr. qui ambulat ex motivo ſanitatis, vult ambulare, non quia cognoſcit tantum, ſed quia judicat ſanitatem eſſe bonam. Apprehēſio trahit ſolum judicium immediatum, non vero actum illativum, qui dicitur judicium mediatum, nec actum voluntatis; quia actus illativus, & voluntatis cum ſint actus rationales, niti debent judicio prævio.

Confirm. quia communiſſime docent contra Oviedum loc. cit. voluntatem ex ſola apprehenſione finis non poſſe tendere per actum efficacem in electionem, & executionem mediorum, quia voluntas eſſet imprudens, & irrationabilis circa hanc electionem, niſi poſſet reddere rationem illius per affirmationem bonitatis repræſentatæ in fine; ergo neque poterit voluntas per ſimplicem complacentiam, aut per amorem ferri in objectum repræſentatum bonum, niſi judicetur eſſe bonum; quia pariter eſſet irrationabilis talis complacentia, ſi non poſſet illius reddi motivum, ſeu ratio per judicium de bonitate objecti: eo modo, quo eſt irrationabilis concluſio, ſi non poſſit ejus ratio reddi per judicium de veritate præmiſſarum.

III. Objic. 1. ex Ovied. Ruſticus delectatur de dignitate regia, quam ſolum apprehendit; ergo poteſt actus voluntatis immediate conſequi ad apprehenſionem boni; ſicut poteſt judicium immediatum immediate conſequi ad apprehenſionem motivi.

Confirm. ſi quis eligeret medium ad finem, de quo dubitaret, an ſit bonum, operaretur quidem imprudenter, ſed tamen operaretur; ergo poſſibilis eſt actus voluntatis, licet imprudens, & irrationabilis, poſt ſolam apprehenſionem finis boni.

Reſp. Ruſticum non delectari ex ſola apprehenſione dignitatis regiæ, ſed ex judicio, quod ea dignitas ſit bona vel ſibi, vel amico, qui cenſetur alter ego. Judicium immediatum poteſt conſequi ad ſolam apprehenſionem motivi, quia aliter abiremus in infinitum in judiciis ante judicia; at judicium mediatum, ſeu concluſionale, & actus voluntatis præſupponere debent judicium de motivo, ut ſint rationabiles, & poſſit reddi ratio actus.

Ad confirm. electio medii in tali caſu non ſolum eſſet imprudens, ſed etiam impoſſibilis. Dicitur operari imprudenter, ſi quis v. g. eligat bonum delectabile præ honeſto, temporale præ æterno; at operari abſque ullo motivo eſt impoſſibile. In caſu adducto voluntas operaretur ſine motivo, quia antequam judicet finem eſſe bonum, eligeret medium ex amore talis finis; ergo non poſſet operari.

IV. Objic. 2. ex Vaſquez prima ſecundæ diſp. 44. cap. 2. Appetitus ſenſitivus movetur a ſola apprehenſione boni ſenſibilis convenientis, vel mali diſconvenientis; ergo etiam appetitus rationalis. Præſertim, quia magis potens eſt ad movendam voluntatem bonum intelligibile, quam ad movendum appetitum ſenſitivum bonum ſenſibile apprehenſum per Æſtimativam. Et D. Th. prima ſecundæ qu. 9. art. 1. ad ſecundum docet, utrumque appetitum in hoc pariformiter moveri.

Reſp. Pallavicinum diſp. 6. de actibus humanis, quæſt. 2. art. 2. negare antecedens, putat enim, quod appetitus ſenſitivus non moveatur ex ſola apprehenſione objecti convenientis, ſed quod requiratur judicium aliquod imperfectum proprium Æſtimativæ, quo judicetur objectum eſſe conveniens: ſicuti intuitio objecti non eſt ſola repræſentatio illius, ſed eſt etiam quoddam judicium de ejus exiſtentia; cum per intuitionem certificemur de objecto. Verum tranſmiſſo antecedente, nego conſequentiam. Diſparitas eſt illa ipſa, qua negatur brutis quodvis judicium, quia ſcilicet natura determinavit bruta ad proſecutionem objecti convenientis, præciſe per apprehenſionem illorum, at non determinavit homines ad proſecutionem ſui boni abſque prævio judicio de bonitate, ne irrationabiliter, ac temere operentur. Hinc in hominibus quouſque detur cognitio certificans, atque adeo judicium certum de bonitate objecti, non datur neceſſitas ad amplexum boni apprehenſi; quando vero illud judicium præcedit, (ut contingit in motibus primo primis, quando repræſentatur voluntati purum bonum) tunc non datur libertas ad proſecutionem talis boni; & ideo in hominibus requiritur præter apprehenſionem boni, etiam judicium ad voluntatem determinandam, ſeu libere illam movendam.

DIS-

Digitized by Google

DISPUTATIO VII.

De Actibus Humanis, in quantum Honeſtis, & Moralibus.

I. Conſideratis humanis actibus in quantum voluntariis, & liberis, reliquum eſt, ut de iis diſceptemus in quantum bonis, aut malis moraliter, ſeu in quantum honeſtis, quod eſt ultimum prædicatum, ratione cujus creatura rationalis per ſuos actus dirigitur in finem ſuum. Ratio, cur dicantur Morales, eſt, quia ex D. Iſidoro lib. 5. cap. 3. *Mos eſt conſuetudo vetuſtate firmata*; conſueverunt autem homines actibus ſuis honeſte, vel inhoneſte operari, & idcirco honeſtas, & inhoneſtas actuum humanorum dici ſolet Moralitas. Porro honeſtas in actibus eſt id, ratione cujus actus conformantur cum prima regula honeſtatis, quæ eſt Lex æterna, ſeu Voluntas Dei, manifeſta nobis per dictamen rationis; unde actus dicitur honeſtus, ſeu moraliter bonus, qui licitus eſt, & voluntati Divinæ conformis; inhoneſtus vero, qui eſt illicitus, & difformis.

II. Hinc ſequitur 1. Bonum morale convenire cum bono phyſico in hoc, quod utrumque ſit conveniens ſubjecto; at differunt, quia bonum phyſicum convenit ſubjecto ſpectato ſecundum ſuum eſſe naturale; bonum vero morale convenit ſubjecto ſpectato ſecundum conformitatem, quam debet habere cum Divina voluntate. Idemque dicas proportionaliter de malo phyſico, & de morali.

Sequitur 2. poſſe actionem aliquam eſſe malam phyſice, & bonam moraliter, ut flagellatio, Jejunium &c. quia quod diſconveniens eſt naturæ humanæ ſecundum ſe ſpectate, eſt malum phyſice; quia tamen eſt conforme Divinæ voluntati, eſt bonum moraliter: & e converſo propter eandem rationem comeſtio carnis ex. gr. die Veneris eſt bona phyſice, & mala moraliter, cum diſcordet a prima regula honeſtatis.

Sequitur 3. Regulam honeſtatis aliam eſſe mediatam, & objectivam, nempe Voluntatem Divinam, & legem æternam; aliam vero immediatam formalem, & intimativam legis æternæ, nempe dictamen rationis. Unde ſtultis clamantibus, *Quis oſtendet nobis bona?* reſpondet Propheta: Pſal. 4. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui, Domine.*

Sequitur 4. moralitatem, ſeu honeſtatem nihil aliud ex parte objecti importare, quam ipſam entitatem actus voluntatis, in quantum conformis præſcripto rationis; ſicut actio inhoneſta importat actum voluntatis ultimo rationis dictamini difformem. Proinde moralitas immediate, & per ſe primo convenit actibus voluntatis, & ſecundario per denominationem ab illis convenit actibus aliarum potentiarum, qui a voluntate imperantur; unde dum quis vult v. gr. ſtipem erogare, dicitur moraliter, & honeſte operari, ita tamen ut honeſtas primario competat actui interno voluntatis, & per denominationem ab illo competat etiam actioni externæ.

Sequitur 5. ſolam naturam rationalem eſſe agens morale, cum illa ſolum poſſit advertere, num actio aliqua ſit licita, an illicita. Quando tamen ad id non advertit, ut accidit in infantibus, dormientibus, &c. tunc natura rationalis non dicitur operari moraliter; unde quando quis v. gr. expuit, non advertens ad regulam honeſtatis, neque honeſte, neque inhoneſte operatur. Actio voluntatis neceſſaria dictamini rationis conſona, ut eſt amor beatificus, eſt honeſtiſſima, atque adeo moralis moralitate tamen objectiva, & large dicta; etenim actionem formaliter, ac preſſe moralem illam ſolum communiter vocamus, quæ libera eſt, imputabilis ad laudem, vel probrum, necnon ad meritum præmii, vel pœnæ: Et de hac in præſenti agendum.

Inquirendum itaque 1. Utrum regula objectiva actionum moralium ſit lex æterna, an vero ipſa natura rationalis? Secundo, Utrum honeſtas & inhoneſtas, ſeu bonitas, & malitia moralis ſit eſſentialis, & intrinſeca actui? unde deſcendit reſolutio illius quæſtionis, An poſſit idem actus tranſire de bono in malum, & e contra? Tertio, An ſit poſſibilis actus moralis indifferens in ſpecie, vel in individuo, hoc eſt neque bonus, neque malus moraliter, etiamſi libere poſitus, & cum advertentia ad regulam honeſtatis, a qua nec prohibeatur, nec præcipiatur? Denique de actibus imperatis, & externis inquirendum, Num propriam habeant ſive libertatem, ſive bonitatem, aut malitiam moralem?

Digitized by Google

QUÆSTIO I.

Utrum Prima Regula Actionum Moralium ſit lex æterna Dei, an vero Natura Rationalis?

III. Illa dicitur prima regula objectiva actionum moralium, per cujus conformitatem actiones dicuntur bonæ moraliter, ſeu honeſtæ, & per difformitatem moraliter malæ, & inhoneſtæ. Vaſq. 1. 2. diſp. 58. cap. 2. & diſp. 97. cap. 3. docet, Primam regulam moralitatis eſſe naturam rationalem, illaſque actiones eſſe honeſtas, quæ congruunt naturæ rationali qua tali, ut ſunt colere Deum, honorare Parentes &c. Communius tamen cum Bonav., Pallav., Mau., Eſpar. de actibus humanis, quæſt. 20. docent, eſſe Legem Dei, ſeu Divinam voluntatem. Quod etiam docuit Angel. 1. 2. quæſt. 19. art. 4. ubi duplicem agnoſcit regulam voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas menſuretur, alteram immediatam, quæ eſt ratio humana, ſeu dictamen rationis, alteram remotam, quæ eſt ratio æterna, ſeu Divina Voluntas. Quare ſi quis v. gr. ex conſcientia erronea pejeret, putando ad id teneri ad ſalvandam vitam innocentis, perjurium eſſet moraliter bonum, utpote conforme huic duplici regulæ a D. Th. aſſignatæ, alii propinquæ, & homogeneæ, quæ eſt dictamen ultimum rationis promulgativum Divinæ legis, alii remotæ, quæ eſt prima regula moralitatis, & hæc eſt lex æterna; quæ quamvis directe vetet perjurium, illud tamen reflexe præcipit, quando ex conſcientia erronea putat aliquis ad illud teneri. Sunt aliæ minus celebres de prima regula honeſtatis opiniones apud Vaſq. diſp. 58. cap. 1.

IV. Dico equidem cum ſecunda ſententia, Primam regulam objectivam moralitatis eſſe legem Dei æternam, ita ut actio eatenus ſit moraliter bona, aut mala, quatenus illi conformatur, vel difformatur; Naturam vero rationalem non eſſe regulam honeſtatis, ut opinatur Vaſq., nec regulativam actionum, ſed eſſe regulabilem a lege æterna.

Probat. 1. auctoritate Apoſtoli dicentis ad Rom. 4. *Ubi non eſt lex, nec prævaricatio:* & cap. 7. *Peccatum non cognovi, niſi per legem;* quaſi diceat, malitiam moralem peccati non haberi niſi per oppoſitionem cum lege æterna; unde Aug. lib. 2. contra Fauſtum definit peccatum, quod ſit *Dictum, factum, concupitum contra legem æternam*.

Prob. 2. ratione. Illa eſt prima regula moralitatis, ſeu actionum moralium, quæ proponitur a conſcientia, ſeu ab ultimo rationis dictamine, ut regulans actiones morales; atqui hæc eſt lex æterna, non vero natura rationalis, quæ a conſcientia proponitur ſolum ut regulabilis, non ut regulativa; ergo prima regula objectiva moralitatis eſt lex æterna. Major conceditur; Minor probatur, quia conſcientia, ſeu dictamen rationis proponit tanquam regulam actionum humanarum aliquid obligans ad has potius actiones, quam illas ponendas; atqui ſolum lex Divina obligat naturam rationalem, non vero natura rationalis obligat ſeipſam; ergo prima regula regulans eſt lex Divina, & natura humana eſt ſolum regulabilis ab illa. Hæc minor patet, quia quod poteſt obligare in conſcientia naturam rationalem, debet eſſe aliquid ſuperius ipſa natura rationali: atqui natura rationalis non eſt ſuperior ſeipſa; & lex Divina eſt ita ſuperior naturæ rationali, ut ſolum illa poſſit obligare in conſcientia naturam rationalem; nam cum creatura rationalis non debeat peccare, ſeu contra conſcientiam operari, quibuſcumque creaturis ad id impellentibus, ac ſuadentibus perfectioribus, & perfectioribus in infinitum, ſequitur, quod ſolum lex divina, quæ eſt ſuperior quibuſvis creaturis, obligare poſſit in conſcientia naturam rationalem.

Confirm. ex illa propoſitione proſcripta ab Alex. VIII. qua admittebatur poſſibile peccatum pure philoſophicum, quod eſſet quidem contra naturam rationalem, non tamen eſſet peccatum Theologicum, ſeu offenſa Dei, diſſolvens amicitiam cum Deo, ac trahens reatum pœnæ æternæ per hoc præciſe, quod peccans adverteret quidem, quod peccatum eſſet diſconveniens naturæ rationali, non vero quod eſſet contra Deum; quia peccans aut ignoraret, aut tunc non cogitaret de Deo. In tantum hæc propoſitio damnatur, quia eo ipſo ac quis advertit, actionem aliquam eſſe graviter diſſonam naturæ rationali, advertit etiam graviter obligari ad illam non ponendam; & quia obligatio iſta eſſe non poteſt niſi a lege æterna, eo ipſo tunc cognoſcitur Deus ſub conceptu legis æternæ obligantis; unde peccatum non eſt pure philoſophicum, ſed eſt etiam offenſa Dei, & conſequenter Theo-

Theologicum, ac pœna æterna dignum: ergo Prima regula moralitatis obligans nos in conſcientia non eſt natura rationalis, ſed lex Divina.

V. Hinc habes primo, non apte ab aliquibus dici, primam regulam honeſtatis eſſe dictamen conſcientiæ; hoc enim, ut oſtendimus, non obligat, niſi ut quo; lex vero æterna, quæ per dictamen conſcientiæ promulgatur, obligat ut quod, & regulat actiones humanas. Adde, quod admittentes, rectam rationem, ſeu dictamen conſcientiæ eſſe primam regulam moralitatis, committunt circulum, dicendo, rectam rationem eſſe illam, quæ facit voluntatem rectam, & operationes bonas: nam, ſi quæras, quare appetitus eſt rectus, & operatio hæc, v. g. honorandi parentes, eſt moraliter bona? reſpondent, quia ſic dictat recta ratio: Si deinde quæras, quare ratio hæc eſt recta? reſpondent, quia facit appetitum rectum, & operationem bonam: ecce circulum vitioſum.

Habes ſecundo, neque ſubſiſtere opinionem nonnullorum Thomiſtarum apud Vaſq. dicentium, Regulam honeſtatis eſſe judicium prudentum, atque adeo operationem eſſe moraliter bonam, rectam, & ſtudioſam, quia vir prudens judicat eſſe honeſtam; Nam in hoc etiam caſu committitur circulus; interroganti enim, Quare operatio eſt honeſta? reſpondetur, quia talis judicatur apud prudentes; & ſi rurſus quæras, Quare judicatur eſſe honeſta apud prudentes? reſpondetur, quia in ſe eſt honeſta: ecce circulum.

Habes tertio, neque ſubſiſtere opinionem dicentium, primam regulam honeſtatis eſſe ſyllogiſmum practicum, in quo ex majori univerſali, & minori particulari inferatur rectitudo, ſtudioſitas, & honeſtas operationis, dicendo v. g. Honeſtum eſt honorare parentes, Sortes eſt meus parens: ergo honeſtum eſt mihi honorare Sortem. Nam recurrit difficultas, unde conſtet veritas illius majoris univerſalis: præterquam quod dictamen conſcientiæ non ſemper utitur ſyllogiſmo.

Habes quarto, neque eſſe veram ſententiam Vaſq. putantis, regulam moralitatis eſſe ipſam naturam rationalem; quia natura rationalis a regula honeſtatis obligatur; ita ut non ſolum exigat laudem, ſed etiam præmium, ſi bene operetur conformiter ad finem ultimum ſuum, nec ſolum exigat vituperium, ſed etiam pœnam, ſi operetur difformiter; ergo regula moralitatis eſt quid ſuperius ipſis creaturis rationalibus; quandoquidem ſolus ſuperior poteſt obligare, præmiare, ac punire. Præterea quando dicit Vaſq. operationem eſſe rectam, ſi ſit conformis naturæ rationali qua tali, vel ſumit naturam rationalem in actu primo, quatenus potentem judicare, v. g. parentum honorationem eſſe conformem naturæ rationali; vel ſumit naturam rationalem in actu ſecundo, prout id actu dictantem: utroque modo petitur principium; ergo hæc ſententia non ſubſiſtit. Probatur minor; quia operatio honorandi parentes dicitur eſſe recta, quia conformis dictamini naturæ rationalis, & dictamen naturæ rationalis dicitur eſſe rectum, quia dictat operationes rectas, & moraliter bonas, qualis eſt honoratio parentum; ergo petitur principium. Quare a primo ad ultimum illæ operationes ſunt bonæ moraliter, & honeſtæ, quæ conformes ſunt ultimo fini naturæ rationalis, & ad illum naturam rationalem perducunt; hujuſmodi ſunt operationes conformes voluntati divinæ: Sicut in Deo operationes moraliter bonæ, honeſtæ, ac laudabiles dicuntur, quæ ſunt conformes fini ipſius Dei, ut eſt amor ſuimet: Et e converſo operationes inhoneſtæ, & moraliter malæ ſunt, quæ a fine ultimo naturam rationalem retrahunt; hujuſmodi ſunt operationes difformes voluntati divinæ: cum peccatum ex D. Thom. 1. 2. q. 19. dicatur per deviationem ab ordine ad finem.

Habes demum, quod licet regula moralitatis ſit divina voluntas, & conformitas ad finem ultimum naturæ rationalis, tam relate ad operationes morales, ac rectas Dei, quam creaturæ rationalis; illud tamen intereſt inter operationes morales Dei, & creaturæ, quod Deus ſi conformiter ad finem ſuum operetur, meretur laudem, ſed non præmium, cum non habeat quid ſuperius, a quo poſſit præmiari; & ſi per impoſſibile operaretur difformiter, dignus eſſet vituperatione: pœnam tamen exigeret ſimul, & non exigeret: exigeret, nam eo ipſo, quod peccaret, non eſſet Deus, atque adeo ſuperiorem haberet, a quo poſſet puniri; non exigeret vero, quia non haberet ſuperiorem; Contra vero creatura rationalis operando conformiter, aut difformiter ad finem ſuum, meretur etiam præmium, aut pœnam. Præterea Deus, quia non habet finem ultimum a ſe diſtinctum, quando operatur honeſte, hoc eſt conformiter ad proprium finem, & ju-

xta exigentiam, quam habet a propria natura, non obligatur rigoroſe a regula honeſtatis, ſed phyſice, imo & metaphyſice neceſſitatur a ſeipſo: Contra vero creatura rationalis rigoroſe obligatur a ſua regula honeſtatis, nempe a lege æterna per dictamen conſcientiæ manifeſtata.

VI. Objic. primo. Lex æterna Dei prohibens v. gr. furtum non conſtituit, ſed ſupponit harum actionum inhoneſtatem; ergo male dicitur, quod inhoneſtas habeatur formaliter per difformitatem cum lege æterna. Conſequentia ſequitur; quia ſi conſtitueretur inhoneſtas operationum per hujuſmodi difformitatem, lex æterna conſtitueret ipſam inhoneſtatem, tanquam terminus difformitatis, eo pacto, quo terminus inæqualitatis conſtituit inæqualitatem. Antecedens itaque probatur. Nam furtum ideo a lege æterna prohibetur, quia eſt moraliter malum, & diſconveniens naturæ rationali; ergo antecedenter ad legem habetur malitia moralis per diſconvenientiam cum natura rationali.

Reſpond. diſtinguo antecedens. Lex æterna ſupponit inhoneſtatem in furto tantum fundamentaliter, & incomplete, concedo; formaliter & complete, nego antecedens, & conſequentiam. Ad probationem antecedentis, diſtinguo: ideo prohibetur furtum, quia antecedenter ad prohibitionem eſt malum moraliter exigitive, & incomplete, concedo: formaliter, & complete, nego antecedens, & diſtinguo eodem modo conſequens. Quare lex æterna ſupponit in odio Dei exigentiam ut prohibeatur, quam ſolent appellare prohibenditatem; hæc autem exigentia non eſt malitia moralis completa, & formalis, quia actus non intelligitur formaliter inhoneſtus, & devians ab ordine ad finem ultimum, niſi per hoc, quod ſit contrarius legi prohibenti, juxta illud Apoſtoli: *Peccatum non cognovi, niſi per legem*: niſi enim prohiberetur furtum, non eſſet dignum pœna æterna: undenec deviaret a fine: quia quoties non habetur tranſgreſſio legis, non habetur demeritum pœnæ. Verum quia furtum ex ſe exigit eſſentialiter prohiberi, ideo ratione ſui habet ſolum incompletam, & radicalem inhoneſtatem identificatam cum ipſa prohibenditate: formalem vero, & completam habet ab ipſa actuali prohibitione.

VII. Quod ſi quæras, in quo fundetur iſta eſſentialis exigentia in odio Dei, e. g. ut prohibeatur: Reſpond. immediate, & formaliter fundari in propria ipſius natura, quæ ſecundum ſe præſefert imperfectionem; radicaliter vero, & ultimate in natura divina, quæ, utpote perfectiſſima, exigit prohibere odium Dei, & per denominationem ab hac exigentia activa denominatur extrinſece odium Dei paſſive exigens prohiberi; Ad eum modum, quo quia Deus exigit cognoſcere creaturas, creaturæ dicuntur eſſentialiter exigere, ut cognoſcantur a Deo per denominationem extrinſecam ab exigentia intellectus divini. Sic etiam dicimus, idcirco poſſe poni hominem v. g. non vero chimæram, quia Omnipotentia utpote perfectiſſima exigit poſſe ponere quodcumque ex ſuo conceptu præſefert perfectionem, ut eſt homo, non verò quod præſefert imperfectionem, ut eſt chimæra; & ideo in Metaphyſicis diximus, cauſalem a priori, quare chimæra non poſſit a Deo poni, eſſe, quia Omnipotentia eſt perfectiſſima, & chimæra non eſt effectus procedens a potentia perfectiſſima; tenet enim a priori; ideo chimæra non poteſt poni, quia Omnipotentia, utpote perfectiſſima, non poteſt illam ponere; a poſteriori autem cognoſcimus, Deum poſſe ponere hominem, non vero chimæram, quia homo ex ſuo conceptu præſefert perfectionem, non vero chimæra. Unde hæc cauſalis, Ideo Deus non poteſt ponere chimæram, quia eſt imperfecta, eſt cauſalis a poſteriori, perinde ac ſi dicatur, ideo datur ignis, quia datur fumus. Pariformiter nunc dicimus, cauſalem a priori, cur Deus nequeat præcipere odium Dei, imo exigat illud prohibere, eſſe, quia voluntas divina eſt perfectiſſima, & odium Dei de ſe ſonat imperfectionem indignam, quam Deus velit, & præcipiat: hanc vero cauſalem, Ideo Deus non poteſt præcipere odium Dei quia eſt imperfectum, eſſe cauſalem a poſteriori; & conſequenter exigentia in odio Dei, ut prohibeatur, ultimate fundatur in natura, & volitione Dei perfectiſſima, quæ exigit illud prohibere, & per denominationem ab hac exigentia divina dicitur odium Dei habere exigentiam paſſivam, ut prohibeatur. Quod autem in Deo ſit exigentia prohibendi odium, non vero amorem Dei, cognoſcimus a poſteriori inſpiciendo naturam odii, & amoris; illud quippe præſefert imperfectionem, hic perfectionem; ſicuti quod non poſſit Omnipotentia producere chimæram, poſſit vero hominem, dignoſcimus a poſteriori ab ipſa natura chimæræ, & hominis.

VIII. Objic. 2. Si Regula moralitatis eſſet lex æterna, omnis actio moraliter ma-

la,

la, & inhoneſta ideo eſſet formaliter inhoneſta, quia eſt prohibita, ac proinde univerſim omnia eſſent mala, quia prohibita, nec daretur aliquid prohibitum, quia malum. Sequela eſt abſurda: omnes enim docent, multa eſſe mala, quia prohibita, ut eſt comeſtio carnis die Veneris; multa vero eſſe prohibita, quia mala, ut eſt mendacium, odium Dei, &c. ergo antecedenter ad prohibitionem actio eſt moraliter mala, & inhoneſta per ſolam difformitatem naturæ rationali.

Reſpondeo, omnia eſſe mala moraliter, & inhoneſta formaliter, & complete ratione prohibitionis: quando autem communiter dicitur, alia eſſe mala, quia prohibita, alia prohibita, quia mala, ſenſus eſt, alia eſſe ſolum formaliter mala, quia prohibita, quin tamen eſſentialiter exigant prohiberi, ut eſt comeſtio carnis; alia vero eſſe prohibita, quia mala fundamentaliter, & incomplete, ſeu quia eſſentialiter exigunt prohiberi, ut eſt mendacium. Unde malitia moralis fundamentaliter habetur ab ipſa natura aliquarum operationum, quæ exigunt prohiberi, quamvis per denominationem extrinſecam ab exigentia activa, quam habet Deus prohibendi illas; malitia vero formaliter, & complete moralis ſemper habetur per ipſam prohibitionem Dei æternam.

IX. Ubi adverte, comeſtionem v. g. carnis non eſſe moraliter malam, præciſe quia prohibetur a Pontifice, ſed quia quando prohibetur a Pontifice, prohibetur etiam a lege æterna Dei; & polygamia v. g. quæ olim permittebatur, & nunc a Deo immediate prohibetur contingenter, ita ut poſſet non prohiberi, eſt mala moraliter complete per ipſam Dei prohibitionem: & idem dicas de odio Dei, quod exigit eſſentialiter prohiberi. Quod ſi per impoſſibile odium Dei non prohiberetur, per locum intrinſecum ſequeretur, quod non eſſet complete moraliter malum, quia non deviaret hominem ab ultimo fine, quamvis ex altera parte per locum extrinſecum ſequeretur, quod eſſet etiam complete malum moraliter, cum neceſſario exigat prohiberi; unde utraque pars contradictionis ſequeretur; Quod debent adverſarii dicere in quacunque ſententia, ſi fiant hypotheſes impoſſibiles.

X. Objic. ultimo: Quamvis Deus non poſſit præcipere odium ſui v. g. at non neceſſitatur neceſſitate quoad exercitium illud prohibere; atqui ſi non prohiberet, adhuc eſſet moraliter malum complete, & fugiendum: ergo malitia moralis non habetur complete per legem æternam prohibentem. Major probatur, quia Deus non neceſſitatur ab objecto creato; quare ſicuti libere amat creaturam, punit peccatorem, &c. ita libere prohibet peccatum libertate ſaltem exercitii, ſi minus ſpecificationis.

Reſp. primo, nego majorem; ſicut enim intellectus divinus neceſſitatur neceſſitate exercitii ad cognoſcenda objecta creata, quia actu cognoſcere eſt perfectio ſimpliciter ſimplex, ita pariter neceſſitatur divina voluntas ad odio habendum, & prohibendum peccatum, quia pariter eſt perfectio ſimpliciter ſimplex actu illud odiſſe, & prohibere. Verum quidem eſt, non eſſe perfectionem ſimpliciter ſimplicem in voluntate divina actu amare creaturam amore efficaci, quo determinetur ad illam ponendam, cum hoc deroget Aſeitati; & ideo ex ſuo conceptu non eſt magis perfectus Deus, ſi amet, ac ponat, quam ſi non amet creaturas. Contra vero ſicut ex ſuo conceptu intellectus divinus concipitur magis perfectus, ſi actu cognoſcat creaturas, ita voluntas divina concipitur magis perfecta, ſi actu odio habeat, & prohibeat peccatum. Et diſparitas ulterior eſt, quia nulla creatura eſt bonum maximum, quæ poſſit neceſſitare Deum ad amorem ſui; at peccatum eſt malum ex ſua ratione maximum, quatenus eſt incompenſabile per quodvis bonum creatum; & ideo tenetur Deus illud odiſſe, & prohibere. Adde, multos apud Lumbier de volitione Dei num. 221. docere, quod Deus neceſſitetur neceſſitate exercitii ad amorem complacentiæ erga creaturas poſſibiles; quod docuit D. Thom. 1. p. quæſt. 37. art. 2. ubi dixit: *Sicut Pater dicit ſe, & omnem creaturam Verbo, quod genuit; ita diligit ſe, & omnem creaturam Spiritu Sancto*: cum autem neceſſario dicat Verbo creaturam omnem, ita neceſſario diligit creaturas omnes, in quantum poſſibiles, amore ſcilicet complacentiæ; idque conſonat iis, quæ diximus diſput. ſuperiori, quæſt. 5. negando poſſibilem in Deo puram omiſſionem liberam.

Reſpond. ſecundo, tranſmiſſa majore, nego minorem; ſi Deus non prohiberet actu odium ſui, illud non eſſet contra obligationem provenientem a lege æterna, & per dictamen conſcientiæ promulgatam; Unde non eſſet moraliter malum complete, & formaliter deviando ab ordine ad ultimum finem, ſed ſolum incomplete, exigitive, & fundamentaliter. Quare dictamen conſcientiæ tunc dictaret, odium Dei eſſe quidem malum, non tamen ex obligatione fugiendum, at-

que adeo non complete malum; proinde qui Deum odiſſet in ea hypotheſi, non eſſet dignus vituperio, & pœna formaliter, ſed ſolum radicaliter, cum non ſit dignus vituperio, & pœna, qui non operatur contra obligationem, eſto nec eſſet dignus laude, cum laus non oriatur ex quacumque operatione elicita, abſque obligatione, puta ex actu indifferenti, licet vituperium haberi non poſſit; niſi ex operatione contra obligationem,

QUÆSTIO II.

Utrum honeſtas, & inhoneſtas ſit eſſentialis, & intrinſeca actibus Moralibus?

I. TRes ſunt hae in re opiniones. Prima Scoti, Bonav. Vaſq. 1. 2. diſp. 55. cap. 2. pro qua citatur etiam Cajet. 1. 2. qu. 19. ar. 1. docentium, actus morales eſſe accidentaliter honeſtos, aut inhoneſtos; unde fit, poſſe eundem actum tranſire de bono in malum, & contra; v. gr. jejunium ex amore temperantiæ, ſi accedat prohibitio, evadit malum, & recedente prohibitione, eſt bonum. Secunda quorumdam Thomiſtarum apud eundem Vaſq. putantium, ſolum actus honeſtos eſſe eſſentialiter honeſtos, cum debeant amare honeſtatem ex motivo honeſtatis; actus vero malos non eſſe eſſentialiter inhoneſtos, & malos; Nam qui v. gr. ambulat contra prohibitionem, ponit actum malum, etiamſi non ponat ambulationem ex motivo inhoneſtatis, ſeu quia eſt prohibita; cum ſit ſatis ad malitiam contrahendam, ſi ponatur ambulatio, quæ apparet prohibita; recedente vero prohibitione, ambulatio deſinit eſſe mala; unde non eſt mala eſſentialiter. Tertia ſententia Capreoli, Suar. diſp. 8. de actibus humanis, ſect. 3. Eſpar. Mauri docet, non ſolum actus bonos eſſe eſſentialiter bonos, eo quod debeant ferri in objectum honeſtum ex motivo honeſtatis, ſed etiam malos eſſe eſſentialiter malos; quamvis non debeant tendere in objectum inhoneſtum ex motivo inhoneſtatis, ſed quia debent repudiare honeſtatem, & ex intrinſeca tendentia reniti motivo honeſtatis allicienti voluntatem ad ſui amplexum. Sicut enim actus liber proſecutivus v. g. intemperantiæ debet amplecti unum bonum, nempe delectabile intemperantiæ, repudiando aliud bonum incompoſſibile, puta temperantiæ, contranitendo illi intrinſeca tendentia, quin debeat aut bonum temperantiæ odiſſe, aut proſequi intemperantiam ex hoc motivo, quod opponatur bono honeſto temperantiæ, juxta dicta q. 4. diſputationis antecedentis, cum de libertate intrinſeca actui; ita actus malus, quo quis vult ambulationem prohibitam, proſequitur ambulationem, quæ ſub prohibitione apparet inhoneſta intrinſece, contranitendo, & repudiando bonum honeſtum, quod relucet in omiſſione ambulationis; quin debeat aut honeſtatem hanc formaliter odiſſe, aut ambulationem prohibitam proſequi ex motivo inhoneſtatis, ſeu quia eſt prohibita, & cum formali contemptu legis: Quam ſententiam, loquendo de actibus internis, exiſtimo veriorem. Sit itaque

II. Prima concluſio. Actus voluntatis honeſtus eſt eſſentialiter, & intrinſece bonus, & honeſtus: ut proinde nullus actus honeſtus poſſit honeſtatem exuere.

Prob. Ad hoc ut actus ſit honeſtus, non ſolum debet proſequi objectum, quod, ſpectatis omnibus, ſit honeſtum, & conforme legi æternæ ſive præcipienti, ſive conſulenti, ſive permittenti, ſed etiam debet illud proſequi ex hoc motivo, quia eſt honeſtum, & conforme legi Divinæ; atqui actus attingens honeſtatem ex motivo honeſtatis eſt eſſentialiter honeſtus, nec poteſt honeſtatem exuere, cum non poſſit exuere tendentiam illam ſibi intrinſecam, ut patet; ergo actus honeſtus eſt eſſentialiter honeſtus. Minor eſt certa: Major communiter admittitur a Philoſophis moralibus, & Theologis cum D. Thom. 1. 2. quæſt. 19. art. 7. ad 3. contra Medinam apud Coninck diſp. 3. d. 4. Ex Philoſopho enim 2. Eth. 4. ut notat Scotus apud Vaſq. 1. 2. diſp. 12. c. 2. tria requiruntur, ut actio ſit ſtudioſa. Primo quod fiat ex ſcientia. Secundo, quod fiat ex electione, & libere. Tertio quod fiat propter ipſum, hoc ex eſt amore honeſtatis; ac proinde qui v. gr. reddit, quod debet, ſed non ex amore juſtitiæ, facit quidem juſtum, ſed non juſte. Ratio a priori eſt, quia, ut notat D. Dionyſ. de Divinis Nominibus cap. 4. *Bonum ex integra cauſa, malum ex ſingulis defectibus*; ergo ut actus ſit bonus, non ſolum debet bonitatem proſequi, ſed etiam ex motivo honeſtatis; ſeu non ſolum debet velle objectum, quod non apparet prohibitum, ſed debet etiam illud ex hoc motivo velle, quia eſt conforme legi Divinæ, ſaltem permittenti; Sicut in logicis cum Philoſopho di-

Digitized by Google

dicimus, actum ſcientiæ, utpote perfectum, non ſolum debere aſſentiri objecto neceſſario, ſed etiam debere exercite reflexe dicere, quod non poſſit res aliter ſe habere.

Confirm. ex Coninck, quia aliter ſi velles ſublevare miſeriam pauperis, ut tibi deinde inſerviat, & non ex motivo honeſtatis, adhuc poneres actum honeſtum, quod nemo dixerit; etenim quamvis actio illa ſit permiſſa a lege Divina, ſi tamen non fiat ex hoc motivo, quod ſit conformis legi Divinæ, erit actio indifferens, non honeſta.

III. Objic. ex Medina. Si quis velit amare Deum, & non ex motivo, quod hoc ſit conforme legi Divinæ id præcipienti, adhuc ponit actum honeſtum, & bonum; ergo, ut ponatur actus bonus, ſatis eſt, quod ponatur actus de ſe honeſtus, & legi Divinæ conformis, quin debeat poni ex motivo honeſtatis.

Confirm. 1. Quia alias ruſtici fere nunquam elicerent actus honeſtos, cum non reflectant ſuper actuum honeſtatem.

Confirm. 2. Quia actus eſt inhoneſtus præciſe per hoc, quod appareat inhoneſtus, & difformis legi Divinæ, etiamſi non ponatur ex motivo inhoneſtatis, & quia prohibetur, adeoque cum contemptu formali legis; ergo etiam actus honeſtus erit honeſtus præciſe, quia apparet conformis legi Divinæ illum ſaltem permittenti, etiamſi non ponatur ex amore honeſtatis.

Reſp. 1. Aliud eſſe ponere actum honeſtum, aliud ponere actum honeſte; ſicut ex Phil. 2. Eth. 4. apud Vaſquez loc. cit. aliud eſt operari juſtum, aliud operari juſte: operari honeſte fert operari ex motivo honeſtatis, ut operari juſte eſt operari ex motivo juſtitiæ; proinde ad hoc ut quis operetur honeſte, non ſatis eſt, quod ponat actum de ſe honeſtum, niſi illum ponat ex motivo honeſtatis, quia bonum ex integra cauſa. In forma diſtinguo antecedens: amans Deum, & non ex motivo honeſtatis, ponit actum honeſtum honeſte, nego; honeſtum, ſed ita ut non operetur honeſte, conc. antec. nego conſequentiam.

Reſp. tamen 2. cum Coninck, objecta aliquarum virtutum eſſe honeſta eſſentialiter, ita ut non poſſint male appeti, ut ſunt objecta virtutum Theologalium; & ad proſecutionem horum objectorum non requiritur, quod ex motivo honeſtatis ponantur, cum habeant de ſe honeſtatem; alia vero objecta virtutum non ſunt eſſentialiter honeſta, cum poſſint & bene, & male appeti: v. gr. adæquatio juris alieni, quod eſt objectum juſtitiæ, poteſt appeti ex fine malo, puta ut inducatur creditor ad peccatum: hinc relate ad hæc tantum objecta, ut actus ſit honeſtus, poni debet ex motivo honeſtatis propter rationes adductas. In forma, tranſmiſſo antecedente, diſtinguo conſequens: ut ponatur actus bonus eſſentialiter honeſtus, non debet poni ex motivo honeſtatis, tranſmitto conſequentiam, non eſſentialiter honeſtus, nego conſequentiam.

Ad primam confirmationem; quamvis ruſtici non advertant ſignate ad motivum actus boni, at exercite ex motivo honeſtatis operantur: Si enim interroges ruſticum, quare ſolvis debitum? Reſpondet, quia ſic ſatisfit obligationi, & legi naturali, & ſic decet virum probum.

Ad ſecundam confirmationem, diſparitas eſt, quia malum ex ſingulis defectibus, bonum ex integra cauſa; unde multo minus requiritur, ut actus ſit inhoneſtus, quam honeſtus.

IV. Secunda concluſio. Actus voluntatis mali, & inhoneſti ſunt etiam eſſentialiter inhoneſti, ita ut nequeant inhoneſtatem exuere.

Prob. Actus inhoneſtus ex ſua eſſentiali, & intrinſeca tendentia reſiſtit obligationi, quam dictamen conſcientiæ proponit, ſeu reſiſtit bono honeſto, quod relucet in omiſſione actus prohibiti, in obedientia ſcilicet legi prohibenti actum; atqui actus ex ſua intrinſeca tendentia reſiſtens obligationi eſt eſſentialiter inhoneſtus; ergo univerſim actus inhoneſtus eſt eſſentialiter inhoneſtus. Minor eſt certa; inhoneſtas enim in hoc conſiſtit, quod habeatur difformitas cum lege æterna; actus autem eſſentialiter, & intrinſece reſiſtens obligationi eſt eſſentialiter difformis legi æternæ, & conſequenter actus eſſentialiter, & ex intrinſeca tendentia reſiſtens obligationi eſt eſſentialiter inhoneſtus. Major, in qua eſt difficultas, probatur iiſdem prorſus rationibus, quibus oſtendimus, actum liberum eſſe eſſentialiter liberum, atque ita proſequi bonum A, ut ex intrinſeca ſua tendentia reſiſtat bono B incompoſſibili, veluti dicendo, Volo bonum A, quamvis incliner etiam ad B, quod repudio. Probatur inquam major, quia qui inhoneſte operatur, libere operatur, proſequendo objectum prohibitum delectabile, & præferendo illud bono honeſto; ſed qui libere operatur proſequendo bonum A, & præferendo illud bono B, ex eſſentiali tendentia reſiſtit poſitive bono B; ergo qui inhone-

honeſte operatur proſequendo bonum prohibitum, & præferendo illud bono honeſto, ex intrinſeca tendentia actus reſiſtit bono honeſto, ſeu obligationi, & veluti dicit, Volo bonum delectabile prohibitum, quamvis inclinetur ad bonum honeſtum relucens in obediendo legi.

Quod autem hujuſmodi reſiſtentia ſit poſitiva, non negativa, conſtat ex dictis, cum de libertate actui intrinſeca; præſertim quia habitus in voluntate non dantur ad hoc, ut adjuvent ad bonum proſequendum, quia ad id voluntas natura ſua determinatur; ſed ad hoc, ut poſſit cum minori conatu voluntas ſuperare difficultatem, quam patitur reſiſtendo allicientiæ in oppoſitum; ergo reſiſtentia eſt poſitiva, utpote quæ indiget habitu, a quo cauſetur. Et ratio a priori eſt, quia omnis reſiſtentia adverſus inclinationem naturalem eſt reſiſtentia poſitiva; v. gr. brachium dum reſiſtit gravitati, ne deſcendat deorſum, debet reſiſtere poſitive; aliter inclinatio gravitatis ad deſcenſum poneret actum ſecundum ſuum; ergo cum voluntas magis inclinetur ad bonum, quam grave ad centrum, dum reſiſtit bono honeſto, proſequendo bonum delectabile prohibitum, debet poſitive reſiſtere per conatum intrinſecum actui; eo modo, quo actus opinionis intrinſece reſiſtit motivo in contrarium: & conſequenter inhoneſtas eſt actui eſſentialis, & intrinſeca.

V. Hinc habes 1. actus inhoneſtos aliquando eſſe inhoneſtos ex hoc, quod proſequantur objectum prohibitum, quia prohibitum, & cum formali contemptu legis prohibentis, & in hoc caſu non dubitatur, inhoneſtatem eſſe eſſentialem: aliquando vero inhoneſtos, quia proſequuntur objectum, quod apparet prohibitum, licet non quia prohibitum: & in hoc caſu dicimus, inhoneſtatem eſſe eſſentialem ratione prælationis liberæ boni delectabilis bono honeſto, contranitendo poſitive obligationi, & allicientiæ, quam habet voluntas ad proſequendam honeſtatem, quæ habetur in obediendo legi.

Habes 2. diviſionem actuum voluntatis in honeſtos, & inhoneſtos eſſe diviſionem generis in ſpecies, ſeu ſubjecti in accidentia, ut explicavimus, cum de libertate actui intrinſeca.

Habes 3. actum indifferentem in individuo, de quo dicemus quæſtione ſequenti, eſſe pariter eſſentialiter indifferentem, nec poſſe evadere aut honeſtum, aut inhoneſtum. Si enim actus honeſti, & inhoneſti ſunt eſſentialiter tales, ſemper ſunt tales; ergo non poſſunt prius eſſe indifferentes, & deinde evadere honeſti, aut inhoneſti: Quare volitio ambulationis v. gr., quæ apparet permiſſa, & non prohibita, ſi fiat ex motivo honeſtatis, ſeu ex motivo, quod ſit conformis voluntati Divinæ illam permittenti, eſt actus eſſentialiter honeſtus ex eſſentiali tendentia in honeſtatem; Quod ſi eadem ambulatio appareat prohibita, volitio illius reſiſtens obligationi ex intrinſeca tendentia actus eſt eſſentialiter inhoneſta. Denique ſi ambulatio non appareat prohibita, nec ponatur ex motivo honeſtatis, nec appareat obligatio, quod debeat poni ex motivo honeſtatis, tunc volitio ambulationis eſt actus moralis eſſentialiter indifferens in individuo; moralis quidem, quatenus advertit ad legem permittentem; indifferens vero, quia nec proſequitur honeſtatem ex motivo honeſtatis, nec reſiſtit ulli obligationi.

Habes 4. actiones externas denominative liberas poſſe ſucceſſive eſſe honeſtas, aut inhoneſtas, aut indifferentes; atque adeo poſſe honeſtatem exuere, & inhoneſtatem. Nam ſi quis v. gr. jejunet ex motivo temperantiæ, & deinde jejunet ex motivo vanæ gloriæ, aut quando jejunium prohibetur, actio iſta externa jejunandi tranſit de bona in malam moraliter; & ſi fiat ex motivo indifferenti, erit indifferens, dummodo non appareat prohibita. Ratio eſt, quia actio externa non habet eſſentialem illam tendentiam in objectum, quam habet actus internus: ergo ſicut poteſt tranſire de libera in non liberam, & e contra, ut ſupra diximus, ita etiam de honeſta in inhoneſtam, & e contra.

VI. Objic. 1. Si quis eliciat actum internum v. gr. religionis eſſentialiter bonum, & deinde advertat præcipi ſibi a Deo, ne amplius perſeveret in eodem actu, peccaret profecto, ſi in eo perſeveraret; ergo actus ille de bono in malum tranſiret, atque adeo honeſtas non eſt actui eſſentialis, nec inhoneſtas.

Confirm. quia poteſt idem actus amoris Dei, qui fit a viatore, eſſe meritorius, & ſi fiat a beato, non eſſe meritorius: Pariter idem peccatum, quod in viatore eſt demeritorium novæ pœnæ, non eſt tale in damnatis; ergo ſicuti poteſt idem actus tranſire de meritorio in non meritorium, poterit etiam de bono in non bonum.

Reſp. 1. per inſtantiam. Si quis eliciat actum perfectiſſimum amoris Dei, & deinde

de

de advertat præcipi ſibi a Deo, ne amplius perſeveret in eodem actu, peccaret, ſi perſeveraret; ergo poteſt actus perfectiſſimus amoris Dei tranſire in actum peccaminoſum; quod eſt impoſſibile: Idem dicas, ſi elicienti actum fidei ſupernaturalem præcipiatur, ne perſeveret in eo actu; etenim ſi perſeveraret, deberet ille actus fidei eſſe ſimul ſupernaturalis, & eſſe peccatum, cum tamen repugnet peccatum ſupernaturale. Admittit quidem Ripal. diſp. 47. nu. 17. poſſe aliquem actum eſſe ſimul bonum, & venialiter malum; ut ſi quis eodem actu velit vitare peccatum mortale ad vitandam inimicitiam cum Deo, & ſimul nolit vitare mendacium leve ad conſervandam amicitiam cum homine; in quo caſu actus hic cæteroqui honeſtus, quatenus vult vitare mortale ad declinandam Divinam inimicitiam, eſſet etiam venialiter peccaminoſus, quatenus non vult vitare mendacium. Nihilominus communiter cum Platelio hic docent, actum ſupernaturalem ne venialiter quidem poſſe eſſe malum, quia malitia quantumvis levis non poteſt competere actui in ſubſtantia ordinis ſupernaturalis, & aliquo pacto divini: Immo docent etiam quamplures, ut dicemus in ultima quæſtione, actum ſupernaturalem non poſſe efficaciter imperari ab actu venialiter malo, quia actus ſupernaturalis debet procedere immediate ex illuſtratione, & inſpiratione ſupernaturali; aliter peccatum veniale eſſet initium ſalutis, & ſic initium ſalutis eſſet ex nobis juxta delirium Semipelagianorum. Sed quicquid ſit de hac doctrina, quam diſcutiemus loco laudato:

Reſp. 2. quod in caſu adducto, qui adverteret præcipi ſibi a Deo, ne amplius perſeveret in eodem actu religionis, ſi vellet perſeverare, non perſeveraret in eodem numero actu; nam prius eliciebatur ex motivo religionis, & ſimul ex motivo honeſtatis, ſeu quia eſt conformis legi Divinæ; deinde poſt præceptum non poſſet ex motivo honeſtatis elici; cum appareat legi Divinæ difformis.

Ad confirm. nego conſequentiam. Diſparitas eſt manifeſta, quia ad hoc ut actus ſit meritorius, non ſufficit quod proſequatur honeſtum qua honeſtum, ſed etiam debet eſſe a Viatore; ſicut etiam ut ſit demeritorius: quare mutato ſtatu viatoris ceſſat ratio meriti, aut demeriti; at ut ceſſet honeſtas, vel inhoneſtas, debet ceſſare intrinſeca tendentia actus.

VII. Objic. 2. ex Cajet. p. 2. q. 19. Si malitia, & inhoneſtas non eſſet actui accidentalis, quando quis committit actum peccaminoſum contra duplicem virtutem, puta furando rem ſacram, talis actus eſſet in duplici ſpecie malitiæ moralis eſſentialiter; hoc autem repugnat, non ſecus ac hircocervus, qui ſit in duplici ſpecie phyſica; ergo malitia eſt actui accidentalis; adeo ut ſicut idem ſubiectum poteſt ſuſcipere denominationes juſti, & ſapientis, quia iſtæ denominationes reponunt ſubjectum in duplici ſpecie accidentali; ita poſſit idem actus, qui ſit contra juſtitiam, & contra religionem, ut furtum rei ſacræ, eſſe tantum accidentaliter in duplici ſpecie malitiæ moralis.

Confirm. quia ſi actus inhoneſtus ex ſua intrinſeca tendentia reſiſteret prohibitioni, & præcepto, eo ipſo quilibet actus inhoneſtus eſſet contemptus formalis præcepti, quod nemo dixerit; nam ſi peccatum veniale eſſet contemptus formalis præcepti, eo ipſo eſſet mortale, non veniale.

Reſp. diſtinguo majorem: idem numero actus eſſet in duplici ſpecie ſubalterna, concedo; atoma, nego majorem, & diſtincta pariter minore, nego conſequentiam: Sicut homo, qui eſt animal rationale, eſt in duplici ſpecie phyſica ſubalterna, nimirum animalis, & intellectualis, cum utraque ſpecies ſit ſubalterna, ſeu genus ad diverſas ſpecies inferiores; Eſt tamen in una ſpecie phyſica atoma; Et amor v. g. Dei ſupernaturalis, qui eſt tam in ſpecie ſubalterna amoris Dei quam in ſpecie ſubalterna qualitatis ſupernaturalis, eſt in una ſpecie atoma phyſica: Ita furtum rei ſacræ eſt in duplici ſpecie morali ſubalterna, nimirum furti, & ſacrilegii, ſed in una tantum ſpecie morali atoma, nimirum furti ſacrilegi: idemque dicas de actu, qui ſimul eſſet v. gr. obedientiæ, & religionis, quando quis vult ex. gr. jejunare, ut ſatiſfaciat ſimul præcepto, & voto.

Ad confirm. nego ſequelam. Ad formalem contemptum legis non ſolum ſpectat tranſgredi legem obligantem, ſed etiam id efficere, parvi ducendo explicite, & ſignate ipſam legem; atqui poteſt homo legem tranſgredi actu reluctante obligationi, & honeſtati obedientiæ, quin ſignate parvipendat legem; Sicut poteſt quis negare Petro id, quod petit, quamvis non parvipendat ejus petitionem: ergo non omnis tranſgreſſio legis debet eſſe formalis contemptus illius. Et ſane Naboth negando Achab Regi vineam, non parvi faciebat petitionem

Re-

Digitized by Google

Regis, immo magni faciebat, ita ut diſpliceret, illam interponi; quamvis noluerit annuere, & vineam denegarit, ſolum exercite, virtualiter parvi pendendo ejus petitionem: Idem prorſus dicas de lege obligante ex. gr. ad jejunium, quæ poteſt magni fieri, & violari.

QUÆSTIO III.

Utrum ſit poſſibilis actus Moralis indifferens in Specie, vel in Individuo?

I. Dicitur actus moralis indifferens in ſpecie, qui ex objecto ſuo, præſcindendo a circumſtantiis, poteſt eſſe vel bonus, ſi præcipiatur, vel malus, ſi prohibeatur, ſecundum ſe tamen neque præceptus eſt, neque prohibitus, ſed ſolum permiſſus; ut eſt ex. gr. ambulatio per pomarium, aſpectus agri vernantis &c. Dicitur vero actus indifferens in individuo, qui non ſolum ex objecto, ſed etiam ſpectatis omnibus circumſtantiis neque ſit bonus, neque malus, neque præceptus, neque prohibitus, ſed ſolum permiſſus, ut eſt ex. gr. ambulare hic, & nunc per pomarium, quando intellectus advertit ad legem æternam, & voluntatem Dei, a qua nec appareat præcipi, aut ſuaderi; nec vetari, ſed ſolum permitti. Non eſt dubium, quod ſi hic idem actus permiſſus a lege æterna fiat ex hoc motivo, quia legi æternæ permittenti eſt conformis, eo ipſo ſit actus moraliter bonus, cum proſequatur quod eſt conforme legi æternæ ex motivo conformitatis, in quo conſiſtit honeſtas actus: At ſi ponatur hic actus permiſſus, ſed non ex hoc motivo, tunc dicitur eſſe actus moralis indifferens in individuo; dummodo hoc ipſum non prohibeatur a Deo, nimirum ponere actum permiſſum, & non ex motivo honeſtatis: nam ſi vera ſit opinio dicentium, dari legem naturalem non ponendi actum permiſſum, v. gr. ambulationem, quin ponatur ex motivo honeſtatis, tunc actus iſte, qui ſecundum ſpeciem, & ex objecto eſt indifferens, conſideratus in individuo erit malus moraliter, utpote non poſitus ex motivo honeſtatis, prout debet poni ex dictamine legis naturalis.

II. Prima itaque ſententia Scoti, & Gabrielis docet, actus ex objecto, & ſecundum ſpeciem non poſſe eſſe indifferentes, ſed eſſe vel bonos moraliter, ſi ſint conformes rationi, vel malos, ſi difformes; contra vero conſideratos in individuo, ſpectatis omnibus circumſtantiis, poſſe eſſe indifferentes, & pure permiſſos. Quare juxta ſententiam Scoti, ſi quis reddat v. gr. quod debet, exercet actum ex objecto ſuo conformem rationi, & bonum moraliter ſecundum ſpeciem ſuam; at in individuo talis actus eſt moraliter indifferens; neque enim eſt malus, cum non ſit contra legem æternam, neque bonus, ſeu honeſtus, cum non ponatur ex amore honeſtatis; quamvis enim reddendo, quod debetur, ponatur juſtum, non ponitur tamen juſte.

Secunda ſententia oppoſita D. Thom. 1. 2. quæſt. 18. art. 9., & aliorum cum Suar. de actibus humanis tract. 3. diſp. 9. Pallav., Eſpar., Granad., Mauro, quæſt. 28. docet, poſſe actus eſſe moraliter indifferentes ex objecto & ſecundum ſpeciem, non tamen in individuo; Sicut natura humana ſecundum ſe dicitur indifferens ad hanc, vel illam individuationem, non tamen prout eſt a parte rei; & ſicut natura v. g. animalis eſt indifferens ad hanc, vel illam differentiam ſpecificam, quatenus natura animalis eſt, non tamen a parte rei. Quare juxta D. Thomam, & Suarium, tollere feſtucam v. g. eſt actus ſecundum ſe indifferens ex objecto ſuo, & ſecundum ſpeciem, quamvis talis actus ſpectatus ſub his circumſtantiis hic, & nunc non ſit indifferens, ſed ſit vel bonus moraliter, ſi fiat ex hoc motivo, quod ſit conformis dictamini rationis, & legi æternæ permittenti, ita ut aliter non fieret; vel ſit moraliter malus, ſi non fiat ex hoc motivo; quia cum teneamur dirigere actus noſtros ad debitum finem, ſi non dirigamus, eo ipſo peccamus, & inhoneſte operamur.

Tertia ſententia communior inter Recentiores cum Atenſi, Bonav., Vaſq. parte 1., quæſt. 52. cap. 2. Martinonio diſp. 13. ſect. 10. docet, dari poſſe actus moraliter indifferentes tum in ſpecie, tum in individuo. Et ſane, quod ſaltem per accidens, videlicet ex opinione probabili, aut errore, dari poſſit actus indifferens in individuo, videtur negari non poſſe ab Auctoribus ſecundæ ſententiæ, qui quamvis velint, omnem actum deliberatum, qui non fiat ex amore honeſtatis, ſeu quia conformis legi æternæ ſaltem permittenti, eſſe malum moraliter, eo quod caret ordine ad debitum finem, videlicet ad bonum alicujus vir-

virtutis, & ſit contra obligationem naturalem dirigendi omnia ad finem virtutis: At ſi quis ex opinione probabili ſententiæ oppoſitæ, aut ſaltem ex errore putet, non dari hanc obligationem, & tollat v. gr. feſtucam advertendo, quod id permittatur a lege æterna, quin tollat illam ex hoc motivo, quod hæc actio ſit conformis legi permittenti, tunc ponet actum indifferentem in individuo; Non enim poteſt hic actus eſſe malus; quia cum ex conſcientia probabili, vel erronea appareat, non dari obligationem dirigendi omnes actus noſtros poſitive ad finem virtutis, actus ille non erit contra dictamen conſcientiæ, atque adeo non erit malus moraliter; neque erit moraliter bonus, cum non proſequatur objectum ex amore honeſtatis, & quia conforme legi permittenti: proinde actus ille erit moraliter indifferens, non ſolum in ſpecie, ſed etiam in individuo. His præjactis

III. Dico 1. contra primam ſententiam: dantur actus, qui ſecundum ſpeciem ſuam, & ex objecto neque honeſti ſunt, neque inhoneſti, ſed indifferentes moraliter, quatenus eorum objectum eſt moraliter indifferens.

Prob. Illud dicitur objectum honeſtum, quod eſt conforme legi præcipienti, aut ſuadenti, ut colere Deum, ſervare caſtitatem; illud vero inhoneſtum, quod per legem æternam prohibetur, ut furari; atqui datur objectum, quod neque præcipitur, aut ſuadetur, neque prohibetur, ſed pure permittitur, ut ambulare per pomarium, fricare barbam &c. ergo datur objectum ſecundum ſe indifferens; & conſequenter dantur actus ſecundum ſpeciem ſuam, ſeu præciſe ex objecto moraliter indifferentes.

Confirm. Eo ipſo quod aliquod objectum ſuadetur, ut ſervare caſtitatem, ejus omiſſio neque præcipitur, neque prohibetur, neque ſuadetur, ut patet; ſed objectum, quod neque præcipitur, neque prohibetur, neque ſuadetur, non poteſt eſſe honeſtum, aut inhoneſtum, ſed eſt indifferens; ergo eo ipſo quod datur objectum, quod ſecundum ſe ſuadetur, datur conſequenter objectum, (nempe ejus omiſſio) quod ſecundum ſe eſt indifferens; ita ut actio deliberata ad hanc omiſſionem terminata ſit moraliter indifferens ſecundum ſpeciem ſuam, ſeu præciſe ex objecto volito.

Neque dicas, objectum honeſtum eſſe etiam illud, quod eſt conforme legi permittenti; omiſſio autem caſtitatis, quando ea omittitur per Matrimonium, eſt conformis legi permittenti; ergo ejus objectum non eſt indifferens, ſed honeſtum.

Nam contra eſt, quia ex Philoſopho 2. Eth. 4. apud Scotum, ſicut ad honeſtatem actus non ſatis eſt proſecutio objecti non prohibiti, ſed requiritur, ut id fiat ex amore honeſtatis; ita ad honeſtatem objecti non ſatis eſt, quod mere non prohibeatur, ſed requiritur etiam, quod ſit conforme rationi, & legi æternæ aut præcipienti, aut ſuadenti; & conſequenter objectum pure permiſſum non dicitur honeſtum, ſed indifferens. Quod ex eo patet, quia in tantum per Scotum actus poteſt eſſe moraliter indifferens in individuo, ſpectatis omnibus circumſtantiis, quia in individuo ſpectatus poteſt nec apparere prohibitus, nec præceptus, ſed pure permiſſus; ergo ſicut actus non dicitur honeſtus, ſed indifferens, ſi ſit pure permiſſus; ita objectum ſi ſit de ſe conforme legi pure permittenti, non erit honeſtum, ſed indifferens; indifferentia tamen præciſiva, non poſitiva, ſicut homo dicitur indifferens ad Petreitatem, & Pauleitatem, non poſitive, ſed præciſive.

IV. Dico 2. Probabile eſt, dari poſſe actum moralem indifferentem in individuo, non ſolum per accidens, & ex opinione probabili, ſeu ſaltem ex errore, quod non detur obligatio referendi ſignate omnes actiones noſtras ad finem virtutis, & operandi ſemper ex amore honeſtatis, ſed etiam per ſe, ita ut hujuſmodi obligatio probabiliter non detur.

Quod poſſit per accidens dari actus moralis indifferens in individuo modo explicato, videtur manifeſtum; nam ſi quis ex errore putet, non prohiberi mendacium ad ſalvandam vitam innocentis, certe mentiendo non peccabit formaliter, ſed ſolum materialiter ratione conſcientiæ erroneæ; ergo pariter ſi quis putet ex opinione probabili, (aut ſi velis etiam ex errore) quod tollere feſtucam, accedere ad ignem, non referendo hanc actionem in finem virtutis, non ſit malum, hic neque peccabit tollendo ſic feſtucam &c. atque adeo talis actio in individuo, ſeu ſpectatis omnibus circumſtantiis, non erit inhoneſta; neque hic operabitur honeſte, cum non ponat talem actionem ex amore honeſtatis; ergo ponet actum moralem indifferentem in individuo.

Quod vero probabiliter poſſit etiam per ſe dari actus moralis indifferens in individuo, probatur. Poteſt dari hujuſmodi actus,

ctus, ſi re vera non detur obligatio referendi omnes actus noſtros ad finem virtutis, ſeu honeſtatis, hoc eſt ponendo illos præciſe, quia conformes ſunt legi æternæ ſaltem permittenti, & non prohibenti, ita ut aliter non fierent: atqui re vera hujuſmodi obligatio probabiliter non datur; ergo probabiliter dari poteſt per ſe actus moralis indifferens in individuo. Major conſtat. Nam ſi non detur ea obligatio, qui v. gr. accedit ad ignem, præciſe ut calefiat, advertendo, quod id per legem æternam non prohibeatur, nec præcipiatur, eo ipſo poneret actum moralem, qui neque honeſtus ſit, neque inhoneſtus, ſed indifferens. Minor itaque probatur, quia ſi daretur hujuſmodi obligatio, ea deberet eſſe lumine naturæ nota, & indubitata; atqui talis obligatio non eſt hujuſmodi: Plurimi enim Patres, & Doctores negant, illam dari cum Hieronymo, Nazianz., Scoto, Bonav., Vaſq., ex quorum opinione ſaltem ſequitur, quod ea obligatio ſit dubia: Quod ſi dubia ſit, eo ipſo non datur. Siquidem ex regula juris, In dubio melior eſt conditio poſſidentis: in caſu autem noſtro eſt in poſſeſſione libertas operandi, quæ proinde per hanc legem dubiam non debet coarctari. Aperte autem hujus ſententiæ aſtipulari videtur D. Hieron. ep. 89. ubi hæc habet: *Bonum eſt continentia; malum eſt luxuria: inter utrumque indifferens ambulare &c. ſive enim feceris, ſive non feceris, nec juſtitiam habebis, nec injuſtitiam;* quod etiam docent Greg. & alii Patres apud Vaſq.

Confirm. quia ſi qua ratione probaretur, debere hominem operari ſemper ex motivo honeſtatis, probaretur indiviſim, debere ſemper operari ex motivo Charitatis; ſed hoc non admittitur; præſertim quia damnata eſt ab Alex. VIII. propoſitio illa dicens: *Omnis deliberata actio humana eſt Dei dilectio, vel Mundi; Si Dei, Charitas Patris eſt, ſi Mundi, concupiſcentia carnis, hoc eſt mala eſt;* ergo non datur obligatio operandi ſemper ex motivo honeſtatis. Probatur ſequela: In tantum non debet homo Dei amicus ſemper operari ex motivo perfectiſſimo Charitatis, (ſeu quia actio placet Deo ſumme bono, & dilecto) quia tale onus gratis imponitur, & ratio dictat, non male operari amicum Dei, etſi non operetur ex motivo perfectiſſimo charitatis; atqui ratio pariter dictat, hominem non male operari, etſi non operetur ex motivo honeſtatis, quando operatur ex motivo permiſſo, puta ſi ambulet per pomarium, ex eo quod hoc ſit utile ſanitati; quamvis non ex hoc motivo, quod talis ambulatio non ſit illicita; ergo utrobique par ratio. Certe non minus homo, qua homo ordinatur ad Deum, tanquam ad primam regulam morum, quam amicus Dei qua talis ordinatur ad Deum, ut primum bonum, & ſumme amabilem: Atqui Dei amicus non dicitur male ſemper operari, quoties non operatur ex motivo perfectiſſimo, quod placeat Deo ſumme dilecto; ergo neque dicetur homo ſemper male operari, quoties non operatur ex motivo honeſtatis, ſeu ex hoc motivo, quod actio non ſit illicita, ſed conformis primæ regulæ morum. Satis enim eſt, quod non appareat illicita, quin requiratur, quod quatenus talis amerur, ut actio non ſit mala moraliter.

V. Objic. 1. ex Eſparza putante, ne per accidens quidem evenire poſſe, quod actus aliquis ſit moraliter indifferens in individuo: In tantum poſſet eſſe per accidens indifferens talis actus, in quantum aliquis aut probabiliter putaret, aut non adverteret, adeſſe obligationem ponendi operationem permiſſam ex amore honeſtatis, ſeu ex hoc motivo, quod ſit licita, aliter non poſiturus: atqui hujuſmodi inadvertentia, & error non eſt practice poſſibilis; ergo ne per accidens quidem eſt poſſibilis actus moralis indifferens in individuo. Minor probatur: ſicut practice non eſt poſſibile, aliquem operantem humano modo invincibiliter ignorare, ſe eſſe hominem ratione præditum, ita nec poteſt invincibiliter ignorare, ſe debere operari humano modo, & rationabiliter, ſeu conformiter ad primam regulam honeſtatis, quæ fert operari ex motivo ipſius honeſtatis.

Confirm. quia quamvis ſpeculative loquendo videatur poſſibilis actus, in quo conſcientia ſit perplexa, & judicet tam peccare hominem, ſi omittat ver. gr. ſacrum ad aſſiſtendum ægroto, quam ſi audiat ſacrum, & non aſſiſtat ægroto; at practice non eſt poſſibilis hujuſmodi actus, quia ex una parte iſte peccaret: nam ex Apoſt. *Quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, ſeu quod non eſt ex credulitate, quod non ſit peccatum; ex altera parte non peccaret, quia nemo peccat omittendo, quod non poteſt non omittere; in caſu autem adducto non poteſt homo non omittere aut auditionem ſacri, aut aſſiſtentiam ægroto; unde non peccaret, ſi alterutrum omitteret; ergo neque practice erit poſſibilis caſus, quo quis huma-

ma-

mano modo operetur, & non advertat ad obligationem operandi humano modo, & conformiter ad rationem, quia ſimul adverteret ad regulam honeſtatis, quatenus humano modo operaretur, & ſimul non adverteret, quia non adverteret ad obligationem conformando ſe primæ regulæ honeſtatis.

Reſp. nego minorem. Ad probationem dico cum Vaſquio cap. 7. hominem operari rationabiliter, ſeu conformiter ad rationem per hoc, quod advertendo ad dictamen conſcientiæ, & ad regulam rationis, nihil ponat rectæ rationi contrarium; operari enim poſitive ex amore honeſtatis eſt quidem bonum, & laudabile, ſed ejus omiſſio non eſt rectæ rationi contraria; cum id non præcipiatur, ſed ſolum ſuadeatur a recta ratione: ſicuti nec præcipitur, ſed ſolum ſuadetur operari ſemper ex fine perfectiſſimo charitatis. Quare concedimus, operantem humano modo advertere ad regulam honeſtatis, & ad obligationem, quam fert ea regula, & dictamen conſcientiæ; negamus tamen, regulam honeſtatis obligare ad operandum ſemper ex motivo honeſtatis; ſicut non obligat ad operandum ſemper ex motivo Charitatis, ſed ſolum obligat, ne quid ponatur difforme tali regulæ. Adde, quod etiamſi detur hæc obligatio operandi ſemper ex motivo honeſtatis; at non videtur, quare non poſſit invincibiliter ignorari, ut poteſt e. g. ignorari obligatio ad non mentiendum; quod ſatis eſſet, ut detur per accidens actus moralis indifferens in individuo.

Ad confir. omiſſo antecedente, nego ſuppoſitum conſequentis; videlicet obligationem ortam ex regula honeſtatis, ad quam homo advertit, quando humano modo operatur, eſſe, quod poſitive ſe conformet tali regulæ, operando ex amore honeſtatis; cum ſatis ſit, ſi ſe non difformet; Aliter recurrit, quod ſi ea obligatio aſſumatur ab Adverſariis, non poſſet impugnari qui diceret, dari naturalem obligationem operandi ex fine perfectiſſimo, & propter Deum etiam ſumme dilectum; cum tamen certum ſit, non omnes Virtutes Deum attingere.

Objic. 2. ex Mauro quæſt. 28. Actus moralis carens debito ordine ad finem ſuum, & ad ſuam regulam eſt illicitus, & peccaminoſus, ut patet; ſed qui v. g. accederet ad ignem advertens ad conſcientiæ dictamen, & ad regulam honeſtatis, & cognoſcendo, quod id permittatur, vellet accedere præciſe ex motivo commoditatis, non honeſtatis, eo ipſo poneret actum, qui careret ordine debito ad ſuum finem; ergo poneret actum moraliter malum. Prob. min. Nam operatio eo ipſo ac non ordinatur poſitive ad primam regulam honeſtatis, caret ordine debito ad talem regulam, & ad finem morum, ſeu actionum moralium; ſed quoties non fit ex motivo honeſtatis, tunc non ordinatur poſitive ad talem regulam; ergo caret ordine debito ad talem finem. Major hæc, quod ſcilicet ordo poſitivus ad primam regulam ſit debitus, prob. primo ex Aug. qui lib. 2. de peccatorum meritis, & remiſſione cap. 18. hæc habet. *Voluntas mirum ſi poſſit in medio quodam conſiſtere, ut nec bona, nec mala ſit; aut enim juſtum diligimus, & bona eſt; & ſi magis, magis bona, ſi minus, minus bona, aut ſi omnino non diligimus, non bona eſt. Quis vero dubitet dicere, voluntatem nullo modo juſtitiam diligentem non modo eſſe malam, ſed peſſimam voluntatem?* Quibus verbis Auguſtinus docet eſſe indubitabile, quod actus non elicitus ex amore honeſtatis non ſolum ſit malus, ſed peſſimus. Secundo probatur ex axiomate D. Dion. *Bonum ex integra cauſa, malum ex ſingulis defectibus*; ergo actus, qui non eſt ex amore honeſtatis, cum careat hoc ordine, ratione cujus actus eſt bonus, eo ipſo non eſt bonus, ſed malus. Tertio quia actui artificiali debetur ordo poſitivus ad finem artis, unde peccat contra regulam artis, qui ponit actum tali regulæ difformem; ergo etiam actui morali debetur ordo poſitivus ad finem moralem. Quarto, artifex, qui ponit opus inutile ad finem artis, peccat contra artem; v. g. ſi Sutor conficiat calceum ineptum ad calceandum; ergo etiam agens morale, ſi ponat actum moralem inutilem ad finem, ad quem agentia moralia ordinantur, ponit actum malum, & peccat contra moralitatem. Quinto quia omnis actus moralis otioſus eſt peccatum, ut conſtat ex illo Chriſti Domini Mar. 12. *Dico autem vobis, quia omne verbum otioſum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die Judicii*. ubi Interpretes Sacri communiter docent, omnes actus otioſos eſſe peccata; actus autem indifferens eſt otioſus; quia otioſum eſt, quod eſt inutile ad finem; actus autem moralis, qui non eſt bonus, eſt omnino inutilis ad finem moralitatis, ſeu honeſtatis; ergo omnis actus, qui putatur indifferens, eſt malus moraliter. Hinc Greg. Hom. 6. in Evang. loquens de verbo otioſo dicit otioſum eſſe, *Quod aut honeſtate rectitudinis, aut ratione juſtæ utilitatis caret*.

Ber-

Bernardus, *Quod nullam habet rationabilem cauſam*: Origenes, *Quod neque boni, neque mali aliquid agit*, & Baſilius, *Quod ad propoſitum in domino uſum non facit*.

Reſp. actum moralem ſufficienter ordinari ad primam regulam honeſtatis per hoc, quod conſulta prima regula, & viſo, quod illi non difformetur, actus ille ponatur, quamvis non ponatur ex illo motivo, quod non difformetur, ſed ex motivo permiſſo, puta propter commoditatem. Quare ordo debitus ad primam regulam moralitatis non conſiſtit, quod ponatur actus ex motivo honeſtatis, ſed quod ponatur poſt conſultam primam regulam, cui appareat non difformari.

In forma nego minorem, ad probationem nego majorem. Ad primam hujus probationem Auguſtinus loquitur de eo, qui nullo modo, hoc eſt nunquam juſtitiam diligit; aliter quomodo poſſet dicere Auguſtinus, voluntatem hanc non ſolum eſſe malam, ſed peſſimam? Alii putant, Auguſtinum eſſe in oppoſita ſententia, ſed Auguſtino opponi poſſe D. Hieronym. laudatum, Nazian. Greg. & alios Patres.

Ad ſecundam reſpondet Scotus, actum indifferentem eſſe malum privative, non poſitive; ad hoc ut actus ſit poſitive malus, non ſatis eſt, quod careat bono, ſed præterea carere debet bono debito; unde ſi careat bono v. g. honeſtatis, quin habeatur debitum habendi illud, erit indifferens ethice, & moraliter.

Ad tertiam retorquetur paritas; Artifex per hoc præciſe quod advertens ad regulas artis nihil ponat illis contrarium, non dicitur male, & contra regulas artis operari; ergo neque in caſu.

Ad quartam: Artifex, qui conſultis regulis artis, ponit quod deſervire poteſt ad operationem artis, non operatur contra ſuas regulas; ſecus vero, ſi ponat aliquid, quod iis regulis opponatur, ut eſſet v. g. calceus ineptus; ergo etiam agens morale neque operatur contra regulas moris, ſi conſulta prima regula morum, ponat actus indifferentes, quibus natura relaxetur, & vires reficiantur, unde poſſit adjuvari ad operationes honeſtas, & illas hilarius proſequi. Adde, retorqueri etiam paritatem; nam artifex non operatur contra regulas artis, quando nihil ponit difforme iis regulis; quamvis non ponat aliquid iis poſitive conforme; ergo pariformiter diſcurri debet de Agente morali.

Ad ultimam, varie explicant SS. Patres textum adductum, ut videre eſt apud Martinonium. Nam primo verbum otioſum ibi ſignificare poteſt verba mala, quibus otioſi occupantur, ut ex verſione Græca notant Euthymius, Gregorius, Theophil. Secundo poteſt intelligi de verbis inutilibus, quibus teritur tempus rebus ſeriis debitum. Tertio de verbis ſuperfluis & inutilibus ad finem etiam naturalis commoditatis, & recreationis; Nam, ut habet D. Th. ſecunda ſecundæ, qu. 143. art. 1. peccat, qui non ſervat mediocritatem in loquendo, & quidem contra virtutem, quam vocat Auſteritatis, ſive peccet per exceſſum, quod eſt vitium loquacitatis, ſive per defectum; Ad eum modum quo peccat, qui ſine debita mediocritate expendit divitias, ſive prodige, ſive avare.

VII. Objic. 3. Ab Inn. XI. damnata eſt propoſitio VII. dicens: *Comedere, & bibere ad ſatietatem ob ſolam voluptatem, non eſt peccatum, modo non obſit valetudini, quia licite poteſt appetitus naturalis ſuis actibus frui*: necnon propoſitio IX. quæ habet: *Opus conjugii ob voluptatem exercitum caret culpa, ac defectu veniali*; ergo operatio, quæ non ordinatur poſitive ad primam regulam, ſed exercetur ob delectationem naturalem, aut commoditatem non prohibitam, non eſt actus indifferens, ſed malus.

Reſp. nego conſequentiam; quod damnatur in prima illa propoſitione, eſt, quod vacet culpa etiam veniali non quidem comedere, & bibere moderate, ſed ad ſatietatem, & quidem ob ſolam voluntatem; ſicut enim diximus, quod excedere moderationem in loquendo, in expendendo divitias, non vacet culpa loquacitatis, & prodigalitatis; ita excedere mediocritatem debitam in comedendo, & comedere ad ſatietatem, culpa non vacat.

In altera propoſitione optime damnatur, quod opus conjugii exercitum ob ſolam voluptatem non careat culpa veniali: quia immoderata voluptas retrahit animum a divinis: unde non eſt primario intendenda, ſed ſolum permittenda, quando per opus conjugii intenditur aut bonum prolis, aut ſedare concupiſcentiam, aut conjugi morem gerere propter obligationem juſtitiæ. Ubi adverte, opus conjugii ob ſolam voluptatem exerceri non poſſe citra veniale. Si quis tamen eodem actu utrumque directe intenderet, videlicet primario bonum prolis, ſecundario voluptatem, probabilius hujuſmodi actus, quatenus directe intendens delectationem, non ordinando illam ad finem intrin-

intrinſecum conjugii, eſſet actus malus; ſi vero ad finem debitum ea ordinetur, actus ſub hac formalitate eſt honeſtus. Utrum autem poſſit opus conjugii exerceri, & ea delectatio intendi ad vitandum in ſe periculum incontinentiæ? Negant communius cum Angelico apud Sanch. lib. 9. diſp. 9. ubi poſſit aliis mediis non difficilibus incontinentia vitari: ſicut etiam communius apud Sanch. diſp. 10. docent, nec poſſe exerceri unice propter ſanitatem, ſi detur aliud medium ad talem finem.

Difficultas eſt apud Cardenas in ſua Criſi, Utrum comeſtio moderata, ſi fiat ob ſolam voluptatem, & non propter convenientem ſuſtentationem, ſit actus indifferens, an vero malus. Videtur enim inordinate ſe gerere, qui non ordinat delectationem ad operationem, ſed operationem ad delectationem contra finem naturæ.

Equidem concedo, quod non vacet culpa veniali comedere moderate ob ſolam delectationem, ut cum communiori opinatur Cardenas; eſto vacet culpa veniali velle animum relaxare, v. g. ambulando per pomarium, olfaciendo florem, audiendo muſicam &c. Et ratio diſparitatis eſt, quia voluptas, quæ percipitur in his actibus, ad id inſtituta eſt a natura, ut animum relaxet; contra vero voluptas quæ percipitur comedendo, aut bibendo, inſtituta eſt a natura, ut per comeſtionem conſulamus conſervationi individui; ſicut voluptas in Venereis inſtituta eſt, ut conſulamus conſervationi ſpeciei; & ideo nequit ea voluptas, quæ percipitur in cibo etiam moderato, intendi propter ſe.

Dubitari poſſet, an citra culpam venialem in comeſtione moderata poſſit utrumque ſimul intendi, videlicet ſuſtentatio naturæ, & delectatio, illam intendendo primario, hanc vero ſecundario? Ad quod videtur etiam dicendum, quod ſi voluptas in moderata comeſtione intendatur directe (etiam ſecundario) actus ſit malus. Ratio eſt, quia videtur voluptas ordinari debere ad ſuſtentationem vitæ congruam, juxta finem naturæ: unde citra veniale amari non poteſt, niſi quatenus utilis ad talem finem. Et ratio ulterior eſt, quia appetitus naturalis debet ſuis actibus uti, non frui; ut colligitur ex propoſitione damnata: hoc eſt amari debet delectatio ut medium, non ut finis, atque adeo non debet ultimate intendi, ſed ordinari ad finem a natura intentum. Dico tamen, quod comeſtio moderata poſſit eſſe actus moralis indifferens, quamvis voluptas, quæ in ea percipitur, intendatur propter congruam ſuſtentationem. Ratio eſt, quia poteſt aliquando comeſtio moderata eſſe tantum permiſſa, quin præcipiatur, aut ſuadeatur; ut accidit, quando ſuadetur jejunium, juxta explicata in prima concluſione; Atqui ſi quis in hoc caſu velit moderate comedere, & voluptatem percipere in ordine ad ſuſtentationem, quæ apparet permiſſa, in tali caſu moderata comeſtio neque eſt moraliter bona, cum non ponatur ex amore honeſtatis, ſeu quia præcipitur, aut ſuadetur a Deo, cum ſupponamus ſuaderi jejunium; Neque eſt mala; quia non eſt contra obligationem; ergo erit actus moralis indifferens in individuo: delectatio enim in tali caſu non intenditur ut finis, ſed ut medium ad ſuſtentationem permiſſam, ac proinde appetitus naturalis non fruitur, ſed utitur actibus ſuis. Sed hac de re fuſius in expoſitione iſtarum Theſium ab Inn. XI. confixarum.

VIII. Objic. ult. Creatura rationalis, quando libere operatur, operari debet rationabiliter, & juxta dictamen rationis; atqui rationis dictamen fert debere operari altiori modo, quam operentur belluæ; ergo ſi belluæ operantur propter bonum delectabile, homo operari debet propter bonum honeſtum; ergo actus tendens in objectum permiſſum, & non ex fine honeſtatis, non eſt indifferens, ſed malus.

Confirm. 1. Quia ambulans v. g. ex motivo commoditatis, contempto motivo honeſtatis, male operatur; ergo non indifferenter.

Confirm. 2. Qui conſulta lege æterna videt, ambulationem non prohiberi, vel illam ponit, quia non eſt prohibita, & operatur honeſte; vel illam ponit nihil morando, prohibita ne ſit, an non, & operatur inhoneſte; ergo poteſt operari indifferenter.

Reſp. hominem altiori modo ſupra belluas operari, etiam quando ponit operationem moralem indifferentem, quia tunc operatur, conſulta prius regula morum, determinatus non ponere actionem, quæ appareat prohibita, quamvis non ſemper operetur ex hoc motivo.

Ad primam confirm. qui ambulat ex fine commoditatis, & non ex fine honeſtatis, non dicitur contemnere honeſtatem; ſicuti qui operatur, & non ex motivo charitatis, non dicitur contemnere charitatem, atque adeo non operatur inhoneſte.

Digitized by Google

Ad ſecund. Qui negant cum D. Tho. poſſibilem actum indifferentem, dicunt, tunc actum eſſe honeſtum, quando proſequitur objectum ex motivo honeſtatis, cum poſitiva directione ad finem honeſtum; quod non videtur haberi, quando quis ponit ambulationem, quia non eſt prohibita, cum hoc non importet dirigere illam poſitive ad finem honeſtum. Sed tranſmiſſo, quod ſi ſic intendatur, ſit honeſta; Dico tamen primo, poſſe intendi operationem, quæ apparet non eſſe prohibita, quin intendatur quia non eſt prohibita, & in tali caſu actus eſt indifferens. Secundo dico, quod etiamſi intendatur, quia non eſt prohibita, adhuc poteſt eſſe indifferens, & non honeſta, quia dupliciter poteſt poni ambulatio, quia non eſt prohibita; primo quidem, ſi ly *quia* importet affectum voluntatis erga obedientiam legi æternæ, & honeſtatem, ita ut nullatenus velit recedere ab obedientia debita, & a conformitate cum dictamine rationis;& qui ſic operatur, honeſte operatur, cum proſequatur honeſtatem. Secundo ly Quia non eſt prohibita, poteſt importare non affectum ullum voluntatis, ſed meram remotionem impedimenti, quod haberetur in ponenda ambulatione, ſi adeſſet prohibitio, & qui hoc pacto operatur non operatur honeſte, ſed indifferenter, nec virtualiter dicit, ſe non ambulaturum, ſi adeſſet impedimentum morale prohibitionis; neque ex vi voluntatis præſentis poteſt argui, quid eſſet facturus, ſi impeditio prohibitionis proponeretur. Quare dico, ambulationem eſſe indifferentem, tam ſi ponatur ambulatio, quæ non apparet prohibita ob finem commoditatis permiſſæ; tam ſi ponatur, quia non apparet prohibita in hoc ſecundo ſenſu explicato: eſſet vero inhoneſta, ſi poneretur, ſive ea ſit prohibita, ſive non, quia ſic poneretur cum contemptu prohibitionis.

QUÆSTIO IV.

Utrum actus Imperati, & Externi habeant ſpecialem bonitatem, & malitiam moralem; Meritum, ac Demeritum?

PRima difficultas enodanda eſt, Utrum actus imperans ſit intellectus, an voluntatis? Secunda, An adimat libertatem actui imperato? Tertia, Utrum actus imperatus, quando caret libertate formali (necnon actus externus, qui ſemper eſt neceſſarius) habeat ſpecialem bonitatem, aut malitiam moralem? Quarta, An habeant ſpeciale meritum, aut demeritum?

II. Circa primam dicendum cum D. Th. 1. 2. qu. 11. art. 1. Amic. diſp. 11. & aliis, Imperare formaliter eſſe actum intellectus, præſuppoſito tamen actu voluntatis. Ad cujus intelligentiam advertit Angelicus, quod tam voluntas ſoleat velle actus intellectus, quam intellectus ſoleat ratiocinari de actibus voluntatis; propterea aliquando actus voluntatis præcedit, & inducit aliquem actum intellectus: aliquando e contra; unde fit, virtutem prioris actus aliquando remanere in ſecundo, & vi prioris poni; atque adeo ſæpe actum voluntatis determinare potentiam intellectivam, & ſæpe viceverſa actum intellectus determinare potentiam volitivam. Imperare autem eſſentialiter eſt actus intellectus ordinantis eum, cui aliquid imperat, intimando illi quid agendum ſit, ac veluti dicendo, Hoc tibi faciendum eſt, vel fac hoc. Uterque autem hic actus eſt intellectus; & juxta communiorem ſententiam ſpectat ad primam operationem; (ut Petitio, Conſilium, Suaſio, Admiratio, &c. quia tamen hujuſmodi actus non habentur in intellectu, niſi ex priori actu voluntatis determinante intellectum ad illos, ideo dicit Angelicus, imperium eſſe actum intellectus, præſuppoſito actu voluntatis.

Hinc fit 1. quod ratio, ſeu intellectus moveat voluntatem ad agendum, determinando illam, ſeu impellendo, ac inclinando in virtute prioris actus voluntatis, a quo determinatus fuit intellectus ad ponendum actum imperantem; quia ſcilicet ſecundum agens movet in virtute prioris. Fit 2. non poſſe ad quemcumque actum voluntatis præcedere hujuſmodi imperium, quia ſic in actibus voluntatis abiremus in infinitum. Fit 3. quod licet actus dicatur imperans, re tamen vera voluntas imperat ſibi per actum intellectus, ſicut imperat aliis potentiis ſubditis; actus autem intellectus, qui dicitur imperium, eſt inſtrumentum, quo utitur ad imperandum voluntas, quæ eſt cauſa principalis. Fit 4. actus imperantes dici voluntarios, & liberos, non ratione imperii, ſed ratione actus voluntatis præſuppoſiti, determinantis intellectum ad actum imperii.

III. Circa 2. Utrum actus imperatus ſit for-

Digitized by Google

formaliter liber? Lugo diſp. 15. de Pœnit. ſect. 9. Requeſ. lib. 12. ſect. 5. & alii putant, eſſe neceſſarium, ut ſunt actus externi. Suar. vero lib. 2. c. 12. Coninck diſ. 2. dub. 2. & alii docent, eſſe formaliter liberum: idemque aſſerunt de actu electivo unici medii poſita intentione finis. Verius dicendum, quod ſicut poteſt intentio finis aliquando eſſe efficax, & ſic determinare, ac neceſſitare ad electionem unici medii; aliquando eſſe inefficax, & ſic relinquere libertatem formalem in electione unici medii: ita actus imperans poteſt aliquando eſſe efficax, & ſic determinare ad actum imperatum; aliquando eſſe inefficax, ac debilis virtutis; unde voluntas, quamvis ab eo aliqualiter inclinetur ad actum imperatum, eſt tamen libera ad hunc omittendum; præſertim ſi actus imperatus non ſit ponendus in eodem inſtanti, ſed in poſterum; in quo caſu actus imperatus eſt formaliter liber. Ita Ripal. diſp. 65. Martinonius, & alii.

IV. Circa tertiam, Utrum actus externi, necnon imperati, quando non ſunt formaliter liberi, habeant ſpecialem bonitatem, aut malitiam moralem condiſtinctam a bonitate, aut malitia morali actus interni imperantis? Dicendum cum Scoto, Salas, Coninck, Vaſquez, & aliis, apud Martinonium diſp. 13. ſect. 3. in actibus externis reperiri quidem novam quandam bonitatem, aut malitiam moralem condiſtinctam ab ea, quæ eſt in actibus internis, a quibus procedunt; ea tamen bonitas, aut malitia, quæ ſuperadditur, dicenda eſt potius materialis, & objectiva, quam formalis, & perfecta; in actibus vero voluntatis imperatis habetur nova bonitas, aut malitia formalis condiſtincta ab ea, quæ eſt in actibus imperantibus, ea tamen non eſt uſquequaque perfecta, ſi actus imperati non ſint liberi.

Prob. 1. pars de actibus externis, quod ſuperaddant aliquam bonitatem, vel malitiam moralem. Univerſim actus dicitur bonus, vel malus moraliter per hoc, quod ſit conformis, vel difformis regulæ honeſtatis; atqui etiam actus externi, v. g. erogatio eleemoſynæ, genuflexio, jejunium, qui imperantur ab actibus internis bonis, ſunt conformes regulæ honeſtatis; ergo etiam actus externi habent ſuam bonitatem moralem, quam ſuperaddunt actibus internis.

Prob. deinde, quod illa bonitas non ſit formalis, & perfecta, ſed objectiva, & materialis, quatenus ſunt objectum, ac materia actus interni, cui formaliter competit moralitas, ſeu proſecutio boni honeſti, vel turpis. Ratio eſt, quia in actibus externis non habetur formalis hæc proſecutio, aut fuga boni honeſti, vel turpis; ergo in iis non habetur formalis, & perfecta bonitas, aut malitia moralis. Ex quo deſcendit probatio tertiæ partis concluſionis, quod actus voluntatis imperati, etiamſi non ſint liberi, habeant ſuam bonitatem ſpecialem formalem: etenim quamvis non ſint liberi, adhuc ſunt formalis proſecutio boni honeſti: ſicut amor beatificus, quamvis ſit neceſſarius, qui proinde non caret ſua formali bonitate morali. Denique ſolum in actibus voluntatis imperatis liberis habetur bonitas formalis uſquequaque perfecta, quia habetur in iis libera ſubordinatio naturæ rationalis ad regulam honeſtatis, ratione cujus actus non ſolum eſt bonus, ſed etiam meritorius; quod non competit actibus imperatis neceſſariis, ut mox dicemus.

V. Circa quartam, Utrum actus externi, necnon voluntatis imperati, quando ſunt neceſſarii, ita ſuperaddant novam bonitatem vel malitiam moralem, ſaltem materialem, & imperfectam, ut addant etiam novum meritum ſupra meritum actus interni, a quo imperantur?

Dicendum 1. cum communiori contra Scotum quodlibeto 18. apud Martinon. diſp. 14. ſect. 13. per ſe loquendo de actibus externis, necnon de internis imperatis neceſſariis, non ſuperaddi ab iis novum meritum, aut demeritum ultra meritum, ac demeritum actuum imperantium formaliter liberorum.

Prob. Fundamentum meriti eſt libertas a neceſſitate, adeo ut libertas ipſa, ſi ſit ſolum a coactione, non ſufficiat ad meritum, aut demeritum, ut conſtat ex tertia propoſitione damnata adverſus Janſenium; atqui actiones exteriores, (idemque dicas de actibus internis imperatis neceſſariis) non habent propriam libertatem formalem, ſed denominantur liberæ a libertate propria actus interni; ergo non habent proprium meritum, aut demeritum diſtinctum a merito, aut demerito actus interni, a quo imperantur. Major patet, quia ſola actio interior eſt formalis amor objecti conſentaneus naturæ rationali, & libere reſiſtitivus inclinationi in contrarium; ergo ſola actio interior eſt meritoria, cum ſola libertas ſit fundamentum meriti.

Confirm. Quia communiter Patres docent, volitionem apud Deum reputari pro facto; & ſenſus eſt, voluntatem æque mereri, ſive actui interiori addatur, ſive non addatur actus externus ob impedimentum extrinſecum: ergo actus exterior per ſe loquendo non addit novum meritum. Antecedens conſtat etiam ex Scripturis; nam Geneſ. 22. de Abraham dicitur: *Quia feciſti rem hanc, & non pepercisti, &c.* cum tamen ſolummodo voluerit filium ſuum Iſaac immolare, non immolaverit: ſimiliter Apoſtoli Matth. 2. dicuntur reliquiſſe omnia, cum tamen nonniſi ſciſſum rete reliquerint; quia ſcilicet, ut loquitur D. Greg. *In hac re affectum debemus potius penſare, quam cenſum.* Proinde vidua illa, quæ nonniſi duo minuta erogaverat, ſupra divites commendata eſt a Chriſto Domino dicente Mar. 12. *Vidua hæc pauper plus omnibus miſit, qui miſerunt in gazophylacium.*

Confirm. 2. Quia cæteroqui poſſent homines privare nos merito ſupernaturali, cum poſſint impedire, ne ponamus opus externum, puta peregrinationem, ſi huic reſponderet meritum ſpeciale; Sequela eſt abſurda; ergo ut prius.

Dicendum 2. quamvis per ſe loquendo non minus mereatur, aut demereatur Petrus, qui ſolum ponit operationem internam bonam, aut malam, quam Paulus, qui ponit internam ſimul, & externam; nihilominus occaſionaliter, & per accidens magis meretur Paulus, qui operationi internæ ſuperaddit externam, v. gr. peregrinationem, quam Petrus, qui illam non ſuperaddit, ut diximus in de Jubilæo qu. 7. art. ult.

Prob. Quia in executione operationis externæ conſurgit ſæpe occaſio aut iterandi actus internos, aut ponendi illos intenſiores, ac diuturniores, ad ſuperandam difficultatem, quæ facile occurrit in executione operis; atqui actus interni iterati, aut magis intenſi, ac diuturni magis merentur, aut demerentur; ergo occaſionaliter, & per accidens majus meritum, aut demeritum habetur in eo, qui actui interno ſuperaddit externum.

Confirm. quia duplex a Deo confertur gratia facienti, una vero volenti facere, ut notat Auguſt. ſer. 2. de verbis Apoſt. c. 10. dicens: *Non ſufficit, ut velis; adjuvandus es, ut bene velis, & impleas quod velis;* ergo ad ponendam operationem externam ſicut requiritur ſpeciale auxilium, ita requiritur ſpecialis actus internus voluntatis ad ſuperandam ſpecialem difficultatem; ergo in executione operis per accidens, & occaſionaliter creſcit meritum, ratione hujus novi actus interni requiſiti.

Hinc fit, meritum in eo, qui vult ſubire martyrium, & in eo, qui ſubit, non eſſe æquale, licet per accidens; Sicuti nec eſt æquale meritum in eo, qui vult v. gr. infinitam eleemoſynam elargiri, aut infinitas audire Miſſas, ac in eo, qui elargitur, aut audit. Ratio eſt, quia in executione operis major difficultas ſuperatur, & ſic perfectior actus internus requiritur; ac proinde ſolum per accidens meritum eſt majus. Quod ſi æquales omnino eſſent actus interni in eo, qui ſubit, ac in eo, qui non ſubit martyrium, meritum ex opere operantis eſſet omnino idem in utroque; quamvis Aureola martyrii ſolum conferatur ei, qui martyrium ſubit, quia ea confertur ex opere operato ſimul cum ingenti augmento gratiæ præter illud, quod confertur ex operatione operantis, ſeu ratione actus interni meritorii.

Utrum autem afflictiones externæ voluntariæ augeant ſupra affectus internos ſatisfactionem pro pœna? Videtur affirmandum cum Ripal. diſp. 98. ſect. 5. & Lugo diſp. 24. de Pœn. ſect. 4. quia ad ſatisfaciendum non requiritur illa formalis libertas, quæ requiritur ad merendum; & hoc ideo quia æquitas poſtulat, ut reus qui paſſionem externam ſubiit, non iterum deinde puniatur: contra vero non debet haberi nova præmii exigentia, niſi de novo ponatur actus liber obſequioſus, & gratus præmianti.

VI. Objic. 1. contra primam concluſionem ex Scoto. Creſcit meritum actus interni per hoc quod ſit major gratia in operante; ergo meritum poteſt creſcere per aliquod, quod non ſit formaliter liberum; ergo poteſt etiam creſcere ratione actus externi, utpote habentis ſuam ſpecialem bonitatem moralem, quamvis non ſit formaliter liber.

Reſp. conceſſo antecedente, diſtinguo primum conſequens: poteſt creſcere meritum per aliquid, quod non ſit formaliter liberum, ſi ſe teneat ex parte operantis, concedo; ſi ſe teneat ex parte operis, ut eſt actus externus, nego primam, & ſecundam conſequentiam. Actus, qui non eſt formaliter liber, non eſt meritorius: at major dignitas perſonæ operantis reddit meritum majus.

VII. Objic. 2. In Decalogo prohibentur tam

tam operationes internæ, v. gr. concupiſcere rem alienam, quam externæ, nempe furtum; ergo etiam operationes externæ ſunt contra legem Divinam, atque adeo peccata; ergo etiam habent ſpeciale demeritum. Et ſane Auguſtinus definiendo peccatum dicit, eſſe *dictum, factum, concupitum contra legem æternam Dei*; ut proinde non ſolum ratio peccati competat actibus internis, ſed etiam externis.

Confirm. in Confeſſione tenemur aperire præter actus internos, etiam operationes externas peccaminoſas; ergo operatio externa eſt peccatum ſuperadditum peccato interno; ergo habet ſpeciale demeritum.

Reſp. in Decalogo prohiberi etiam operationes externas, quia etiam iſtæ ſunt diſſonæ naturæ rationali, atque adeo habent ſuam malitiam moralem, licet materialem; habent proinde etiam rationem peccati, non formaliter, ſed completive, quatenus ſcilicet peccatum internum complent, in quo ſenſu actibus externis competit ratio peccati juxta definitionem Auguſtini: hinc non habent ſpeciale demeritum, cum non ſint formaliter peccata, ſeu tranſgreſſiones divinæ legis, eo quod careant formali libertate.

Ad confirm. ſatis eſt, quod actiones externæ habeant rationem peccati denominative per denominationem extrinſecam ab actu interno peccaminoſo, ad hoc ut rationabiliter præcipiatur earum confeſſio; id enim per ſe conducit ad melius cognoſcendum peccatum internum, & ad ſatiſfactionem ac pœnitentiam injungendam; præſertim quia operationes externæ, licet non habeant ſpecialem culpam formalem, ac demeritum, habent tamen per accidens, & occaſionaliter.

VIII. Objic. 3. Si quis in ultimo inſtanti vitæ eliceret actum contritionis perfectæ, efficaciter imperatum ex metu gehennæ, vel juſtificaretur, vel non; neutrum dici poteſt; ergo: Si enim juſtificaretur; ergo quamvis contritio ſit efficaciter imperata, & conſequenter neceſſaria, adhuc eſt meritoria, cum de congruo mereatur gratiam, ad quam ultimo diſponitur; atque adeo falſum eſt, quod actus carens libertate formali, & immediata careat proprio merito: Si dicas, quod non juſtificaretur; ergo poſſet quis poſt contritionem perfectam damnari; quod non videtur dicendum.

Reſpondent alii aliter apud Platelium num. 99. Aliqui ad vitandam difficultatem negant, dari ultimum vitæ inſtans. Sed contra; quia ſatis eſt, quod detur ultimum vitæ momentum, quo poſſit homo operari. Alii cum Vaſq. docent, contritionem formaliter juſtificare, ac proinde in caſu non eſſe meritoriam gratiæ juſtificantis, ſed eſſe ipſam formam juſtificantem. Hoc tamen communius negatur. Alii putant, non congruere divinæ Providentiæ conferre gratiam ad actum virtutis nobiliſſimæ pro iis circumſtantiis, quibus non poteſt prodeſſe; unde negant caſum: ſed immerito. Aliqui verius docent cum Lugo, & Arriaga, hujuſmodi contritionem ut conjunctam cum actu bono ſupernaturali, a quo imperatur, ſufficere ad juſtificationem, etiamſi non ſit formaliter libera, quia facit unum moraliter cum actu ſupernaturali bono: Quodſi imperaretur ab actu naturali, aut leviter malo, non ſufficeret ad juſtificationem, quia careret tum intrinſece, tum extrinſece bonitate formali perfecta, atque adeo merito ſufficienti ad impetrandam juſtificationem.

QUÆSTIO V.

Utrum poſſit actus bonus ſupernaturalis imperari ab actu malo?

I. Supponimus hic ex dicendis in prima diſputatione de Juſtitia & Jure, poſſe actum virtutis ſuperioris imperari ab actu virtutis inferioris; v. gr. ex deſiderio obtinendi finem virtutis Pœnitentiæ, puta pacem cum Deo, poteſt imperari actus Charitatis, qui repræſentatur medium neceſſarium ad talem finem obtinendum. Quærimus nunc breviter, Utrum poſſit actus virtutis ſupernaturalis imperari etiam ab actu ſaltem leviter malo, ut proinde actus ſupernaturalis ſit intrinſece bonus, ac meritorius, extrinſece vero ſit malus, (atque adeo naturalis) & demeritorius; per hoc ſcilicet quod imperetur ab actu illo venialiter malo, ſeu ex fine pravo? V. gr. Utrum poſſit ex fine malo vanæ gloriæ imperari attritio ſupernaturalis conſtitutiva Sacramenti Pœnitentiæ; quando ſcilicet quis vellet confiteri ob vanam gloriam.

II. Reſp. affirmative cum Lugo diſp. 10. de fide, ſect. 5. Rip. diſp. 30. contra Hurtad. diſp. 40. ſect. 3., & Requeſ. diſp. 14. ſect. 4. dummodo tamen actus imperatus

retineat ſuam formalem libertatem intrinſecam, vel quia actus imperans non eſt adeo efficax, ut adimat libertatem actus imperati, vel quia non determinat ad actum imperatum pro eodem inſtanti: Secus vero ſi actus imperatus careat libertate formali. Concluſio ſuſius explicabitur, & oſtendetur in tractatu de Fide diſp. 3. qu. 2. art. 2. ubi quæremus, Num poſſit voluntas credendi eſſe intrinſece ſupernaturalis, & meritoria, & extrinſece mala, ac demeritoria per hoc, quod imperetur ab actu malo, ſi minus graviter, ſaltem leviter peccaminoſo? Interim pro temporis anguſtiis nonnulla hic delibabimus.

Probatur itaque prima pars Concluſionis, quia eo ipſo ac actus imperatus retinet ſuam formalem libertatem, habet ab objecto honeſto intrinſecam bonitatem moralem, quæ nullatenus minuitur ab actu imperante malo ordinante illum ad finem malum, ut notat Angel. quæſt. 2. de malo art. 4. ergo poteſt actus imperatus, ſi ſit formaliter liber, eſſe bonus ac meritorius intrinſece, malus vero, ac demeritorius extrinſece, ſeu poteſt extrinſece vitiari. Confirm. quia eadem actio externa, ſi fiat ex duplici fine, altero bono, altero pravo, poterit eſſe ſimul bona, & mala extrinſece; ergo actus internus intrinſece liber, ac bonus, ſi fiat ex fine pravo, poterit eſſe bonus intrinſece, malus extrinſece.

Secunda pars concluſionis conſtat ex dictis quæſtione antecedenti; quia ſi actus imperatus internus caret libertate formali, (ut carent actus externi) caret etiam propria bonitate, vel malitia morali; ergo ſi imperetur ab actu malo, erit ſolum malus extrinſece; ſi ab actu bono, erit ſolum bonus moraliter extrinſece.

III. Objic. 1. Non poteſt actus inferior imperare ſuperiorem, nec actus appetitus ſenſitivi intellectiones, nec actus naturalis ſupernaturales; ergo nequit attritio conſtitutiva ſacramenti, & intrinſece meritoria imperari ex fine pravo vanæ gloriæ, & eſſe extrinſece mala, ac demeritoria.

Confirm. Si poſſet actus ſupernaturalis imperari ab actu malo, initium ſalutis eſſet ex nobis, juxta hæreſim Semipelagianorum; quia cum actus malus ſit ex nobis, & cauſet actum ſupernaturalem, qui diſponit ad ſalutem, initium ſalutis eſſet ab actu malo, qui non procederet ab auxilio ſupernaturali, ſed ex vitio voluntatis.

Reſp. Vocabulum imperandi eſſe metaphoricum; nec pertinere ad actum imperare, ſed ad voluntatem, quæ ſibimet imperat actum A per actum B: proinde poteſt per actum inferiorem naturalem malum imperare, ac determinare ſe ad actum virtutis ſuperioris ſupernaturalem, & bonum; quia ſatis eſt, quod detur in cauſa adæquata tota perfectio effectus; non poteſt autem per actum ſenſitivum imperare intellectiones, quia appetitus ſenſitivus non habet ſibi ſubjectam potentiam intellectivam, ut habet appetitus rationalis.

Ad confirm. nego ſequelam; ſicuti ſi actus ſupernaturalis imperetur ab actu bono naturali, non dicitur initium ſalutis haberi ex viribus naturæ, quia actus naturalis imperans non exigit auxilium ſupernaturale relate ad actum ſupernaturalem imperatum; ita pariter ſi actus ſupernaturalis imperetur ab actu malo, non diceretur initium ſalutis haberi ab actu malo, nullatenus exigente auxilium ſupernaturale relate ad actum ſupernaturalem; ab iſto autem initium ſalutis haberetur, eo quod actus dumtaxat ſupernaturalis eſt meritorius de congruo, & exigitivus novi auxilii ſupernaturalis relate ad alios actus ſupernaturales, quouſque gratia ſanctificans, & ſalus obtineatur; ut dicemus in de Gratia diſp. 1. qu. 7. ubi explicabimus axioma illud, *Facienti quod in ſe eſt Deus non denegat gratiam ſuam.*

IV. Objic. 2. Virtus ex Auguſtino eſt *Bona qualitas mentis, qua nemo male utitur*; atqui male uteremur virtute ſupernaturali, ſi actus virtuoſus ſupernaturalis, nempe attritio, eliceretur ex fine pravo, nempe vanæ gloriæ; ergo nequit ex pravo fine imperari, & remanere honeſta, etiamſi remaneat formaliter libera.

Confirm. Bonum ex integra cauſa, malum ex ſingulis defectibus; ergo attritio elicita ex fine pravo non poteſt eſſe bona, atque adeo nec ſupernaturalis, & meritoria.

Confirm. 2. actus exterior eſt ſimpliciter malus per hoc præciſe, quod imperatur ab actu malo; ergo etiam attritio.

Reſpond. in eo ſenſu virtutem eſſe, qua nemo male utitur, quatenus nemo utitur virtute efficiendo actum intrinſece malum; quamvis uti poſſit virtute efficiendo actum malum extrinſece, ſeu per denominationem ab actu pravo imperante. Et ratio eſt, quia actus ſupernaturalis, quatenus eſt malus extrinſece, non provenit a virtute ſupernaturali, ſed ſolum quatenus eſt intrinſece bonus.

nus. Præterquamquod poteſt etiam virtus per accidens influere in actum intrinſece malum, ut dicemus in prima diſputatione de Juſtitia, & Jure.

Ad primam confirmationem. Ad bonitatem intrinſecam requiritur, ut nullus ſit defectus intrinſecus, non vero extrinſecus; in caſu noſtro attritio ſupernaturalis imperata ab actu pravo haberet bonitatem intrinſecam adæquatam, & ſolum malitiam extrinſecam.

Ad ſecundam: diſparitas conſtat ex dictis, quia actus exterior, utpote neceſſarius, nullam habet bonitatem, aut malitiam formalem, quam per denominationem ab actu imperante: contra vero in caſu noſtro attritio ſupponitur habere libertatem intrinſecam, ac proinde habet bonitatem formalem perfectam, atque adeo meritum, etiamſi imperetur ab actu malo; dummodo actus malus imperans non ſit graviter peccaminoſus; peccatum enim mortale actuale reddit hominem pro eo inſtanti incapacem cujuſcumque meriti relate ad Deum, quem actu offendit, ejus amicitiam contemnendo. Hæc autem omnia planiora fient Deo dante in quæſtione illa ſecunda laudata diſputationis tertiæ de Fide; ubi oſtendemus, poſſe quidem voluntatem credendi ſupernaturalem, ac meritoriam, ſeu piam affectionem ad fidem imperari ab actu malo, non tamen ipſum aſſenſum fidei ſupernaturalis. Et diſparitas eſt, quia cum actus fidei careat libertate formali, caret etiam bonitate morali perfecta intrinſeca; (non ſecus ac actus externi carentes libertate formali carent etiam bonitate morali intrinſeca) unde ſi ab actu moraliter malo imperaretur, ſolum haberet malitiam moralem extrinſecam, ſeu per denominationem extrinſecam ab actu malo imperante citra ullam bonitatem moralem intrinſecam; quod repugnat perfectioni actus ſupernaturalis: Qua de cauſa diximus, quod ſi actus voluntatis imperatus careat libertate formali, & ſit ſupernaturalis, non poſſit ab actu malo imperari. Contra vero pia affectio ad fidem, & eadem ratione quilibet actus voluntatis ſupernaturalis liber, ac meritorius poterit ab actu leviter malo imperari, quia quamvis hujuſmodi actus eſſet extrinſece malus, ac demeritorius per denominationem intrinſecam ab actu malo imperante, eſſet tamen intrinſece moraliter bonus, ac meritorius: & idcirco poteſt ex. gr. actus miſericordiæ, necnon actus doloris ſupernaturalis requiſitus ad ſuſcipiendum Sacramentum Pœnitentiæ ab actu inanis gloriæ imperari. Verum hic ſit annui hujus penſi,

(*Sed ob ubi Æternitatis!*)

F I N I S.

L. D. & V. ſine labe Concepta.

X 4 THE-

THESES PROPUGNATÆ

EX HOC TRACTATU

DE BEATITUDINE, DE ANGELIS,

ET

DE ACTIBUS HUMANIS.

I. NOſter ultimus finis non eſt interitus, ſed Beatitudo humanis Actibus comparanda; & ut habet Auguſt. lib. 7. de Civ. cap. 1. non eſt id, quo homo conſumitur, ut non ſit, ſed quo perficitur, ut ſit. Eam de facto dari, natura ipſa proclamat, cum quilibet ad felicitatem anhelet. Tam Objectum poſſidendum ultimo, ac perfecte explens appetitum rationalem, quam ejus poſſeſſio, Beatitudinem conſtituunt, ac integrant: principalior tamen eſt Objectiva, quam formalis Beatitudo; in ea quippe appetitus ultimate quieſcit; adeo ut poſſeſſio Objecti beatifici propter ipſum Objectum appetatur, non Objectum propter ejus poſſeſſionem. Beatitudo formalis non habetur per habitualem conjunctionem cum Objecto Increato, explicatam ab Henrico per intimum illapſum, & circumſeſſionem Divinitatis in anima; ſed conſiſtit adæquate in ſola operatione Creaturæ rationalis, quamvis ea conjunctionem aliquam cum Deo habitualem, ſaltem connaturaliter, præſupponat.

II. Ad formalem Beatitudinem phyſice, & integraliter completam, quæ juxta definitionem Boetii lib. 3. de Conſolatione, fert Statum bonorum omnium aggregatione perfectum, ſpectant non ſolum Intellectus, & Voluntatis Operationes, ſed etiam Potentiarum Senſitivarum: Eſſentialis tamen Beatitudo metaphyſice conſiderata, prout importat perfectionem illam, quæ primo, & per ſe conſtituit Beatum, unice conſiſtit in operatione Intellectus, qua objectum beatificum ſubſtantiæ intellectivæ appropriatur, ita ut valeat ex eo omne commodum, ac lucrum propriæ naturæ, ac meritis conſentaneum reportare. Ea quippe operatio, (quæ in ſtatu elevationis eſt Dei viſio, in ſtatu puræ Naturæ fuiſſet Dei perfecta cognitio ænigmatica) dum formaliter ſatiat intellectivam Potentiam, radicat ſimul reliquarum Potentiarum ſatietates, eaſque reſpicit, tanquam proprietates connaturaliter debitas ſtatui beatifico. Quare amor Dei amicabilis, aut ejuſdem fruitio ne inadæquate quidem conſtitutionem formalis Beatitudinis ingrediuntur. Præſtantiorem proinde putamus eſſe in Patria Viſionem Dei, quam Amorem beatificum, & Potentiam intellectivam volitivæ præeminere.

III. Videns clare Deum ad ejus amorem fruitivum neceſſitatur, neceſſitate etiam quoad exercitium; Poteſt tamen divinitus eo carere; ſi ſcilicet Deus velit ad viſionem dumtaxat, non ad amorem concurrere: In quo caſu adhuc ratione ſolius Viſionis eſſet impeccabilis. Quamvis autem divinitus dari poſſit Dei viſio abſque amore conſequente: Repugnat tamen amorem Dei fruitivum, ac beatificum, & in quantum talem, a Viſione ſejungi; cum nequeat univerſim amor, ac fruitio ferri in Objectum incognitum; ſive enim cognitio Dei ſit mera conditio, ſive verius cauſa efficiens amoris, ejus defectus eſt omnino inſupplebilis, non ſecus ac influxus viventis in actum vitalem denominantem ſubjectum vitaliter operans.

IV. Uſque adeo videns clare Deum ad ejuſdem dilectionem neceſſitatur, ut ſi in eo videret Decretum, quo Deus vellet ipſum Beatitudine privare, ac torquere in æternum, non proinde poſſet aut Deum odiſſe, aut ab amore deſiſtere; Quidquid ſit, An poſſit Deus velle innocentem torquere in æternum? Quod mihi ſævitiem indignam clementiſſimo Domino redolere videtur. Addo tamen, quod ſi tranſmittatur, poſſe Deum videnti ſe decernere pœnas æternas, & ab eo odio haberi, non proinde poterit Deus eidem præcipere odium erga ſe. Poterit tamen Videnti cla-

re

re objectum beatificum imponi præceptum, ne Deum diligat amore concupiſcentiæ; & probabiliter etiam ne diligat amore amicitiæ.

V. Viſio Dei, quæ in præſenti providentia eſt incompoſſibilis cum peccato, per peccatum deperdi non poteſt; idque ex natura ſua, non ex mero extrinſeco Dei decreto; poteſt tamen in alio ordine conjungi tam cum potentia ad peccandum pro eodem inſtanti in ſenſu diviſo, quam cum potentia ad peccandum pro inſtanti ſubſequenti peccato deſtructivo Viſionis: Quinimmo divinitus poteſt etiam cum peccato mortali habituali conjungi; in quo caſu Deum videns non eſſet beatus, ſed miſerrimus, inſpiciendo Deum ſibi infenſum; eſto illum amaret, ac de ejuſdem felicitate gauderet. Ipſum etiam peccatum mortale actuale poteſt in alio ordine cum Dei viſione conjungi, ſi hæc in poſteriori ſigno naturæ ad illud infundatur: Naturaliter tamen id contingere non poteſt, cum Viſio Dei connaturaliter exigat actus omnes voluntatis dirigere, atque adeo ad amorem Dei cum peccato actuali incompoſſibilem neceſſitare.

VI. Beati de facto non beantur formaliter Intellectione Increata; immo de poſſibili hoc repugnat, etiam relate ad humanitatem Chriſti Domini. Repugnat pariter, noſtram formalem Beatitudinem a ſolo Deo produci abſque effectivo concurſu Potentiæ intellectivæ. Beatitudo noſtra ſupernaturalis de facto eſt æterna: Beatitudo tamen ſecundum ſe, ut præſcindens a naturali, vel ſupernaturali, non ſolum connaturaliter eſt perpetua, ſed probabilius etiam eſſentialiter, & certificans beatum de ſui perpetuitate; Beatorum quippe vita, ſi Auguſtinum audiamus lib. 10. de Civ. *Non erit beata, niſi & ſecura*. Cum hoc tamen ſtat, quod Beatitudini Supernaturali, in quantum ſupernaturali, non repugnet temporaneitas, quæ ſcilicet conjungatur cum perpetuitate Beatitudinis naturalis; qui enim ad annum, vel etiam per inſtans Deum videret, adhuc eſſet beatus Beatitudine ſupernaturali, dummodo certus eſſet, ſibi non defuturam naturalem beatitudinem in perpetuum; Secus vero, ſi ea ſecuritate careret.

VII. Ita Beatitudo ſecundum ſe eſt eſſentialiter perpetua, ut tamen quælibet Dei viſio ſit eſſentialiter deſtruibilis: ex eo enim Viſio Dei habet rationem Beatitudinis, quod attingat etiam in Deo Decretum de non defutura in perpetuum aliqua cognitione beatificante, quamvis ipſa in individuo eſſet deſtruenda. Repugnat autem non ſolum Creatura, quæcumque illa ſit, indeſtruibilis ex magnitudine ſuæ perfectionis; ſed etiam, & quidem ſpeciali titulo, repugnat Dei viſio eſſentialiter indeſtruibilis ex connexione intentionali cum Dei Decreto libero de non deſtruenda ulla viſione in perpetuum, juxta ratiocinationem Cardinalis de Lugo. Nihilominus beata viſio tam relate ad cauſas ſecundas, quam etiam relate ad cauſam Primam, eſt naturaliter indeſtruibilis, adeo ut ejus deſtructio eſſet ſimpliciter ſupernaturalis, & contra naturæ exigentiam. Beati de facto Deum vident, ſicuti eſt in ſe, Trinum, & Unum; nihilominus ad Objectum eſſentiale Beatitudinis nec Perſonalitates divinæ ſpectant, nec Attributa; proinde adhuc dicendus eſſet Beatus, qui Divinam videret Eſſentiam, non viſis Attributis, aut Perfectionibus relativis; quod contingere poſſe vi cognitionis præciſivæ, hic ſupponendum eſt.

VIII. Objectiva Beatitudo coincidens cum fine ultimo Creaturæ rationalis uſque adeo explere debet appetitum, ut non relinquat illum in potentia ad ulterius bonum aſſequendum. Quamobrem ea non conſiſtit in Divitiis, in Honoribus, in Poteſtate, in Fama, aut Gloria, in Sanitate, in Voluptatibus, aut in ullo alio bono creato, prout Philoſophi Gentiles delirarunt; immo ne in complexo ipſo bonorum Creatorum, ſed unice in bono Increato, Cumulo bonorum omnium. Hujuſmodi Objectivam Beatitudinem, nempe Deum, exiſtere, quamvis demonſtrari non poſſit in rigore a priori, demonſtrari tamen poteſt non ſolum a poſteriori, ſed etiam quaſi a priori cum D. Anſelmo, ex ipſo conceptu Entis Puri, ac Optimi, Cumuli Bonorum omnium, includentis omnem perfectionem, & excludentis omnem defectum.

IX. Hominis appetitus erga Beatitudinem eſt innatus, ex quo ad elicitum determinatur; Quidquid homo præter Beatitudinem appetit, propter illam appetit, non quidem formaliter, & expreſſe, aut virtualiter, aut etiam habitualiter, ſed ſolum interpretative; quin tamen eatenus dici debeat, omnia nos interpretative appetere propter Deum: offenſiva enim aurium eſt hujuſmodi propoſitio, quidquid aliqui conentur illam interpretari. Appetitus

titus

titus erga Dei viſionem, ac ſupernaturalem Beatitudinem non eſt innatus; appetit quidem homo, cognitis effectibus naturalibus, Authorem naturæ clare cognoſcere, ſed non appetit appetitu innato illum intueri. Beatitudo ſub conceptu Beatitudinis apprehenſa ad ejus amorem in hac vita neceſſitat, etiam neceſſitate quoad exercitium, nedum quoad ſpecificationem; non ſecus ac neceſſitat miſeria apprehenſa ad odium.

X. Subjectum beatificabile inter Creaturas rationales præſtantiſſimum ſunt Angeli, ſeu Subſtantiæ completæ omnino immateriales, Signaculum Increatæ intelligentiæ, & Divinarum Perfectionum Speculum lucidiſſimum. Angelos exiſtere, Fides docet contra Sadducæos; idque non ſolum conjecturaliter, & valde probabiliter ſuadetur ex eorum effectibus, præſertim ex motu Cœlorum, ex Magicis incantationibus, ex Energumenis; ſed etiam conſtare videtur certitudine naturali, ratiocinatione ducta ex pulchritudine, ac perfectione Univerſi. De facto Angeli ſunt incorporei, immo etiam Materiei ſpiritualis expertes; non videntur tamen repugnare Subſtantiæ intellectuales ex Materia Spirituali, & forma Angelica compactæ.

XI. Angeli ita ſunt de potentia extraordinaria annihilabiles, ut ſint ab intrinſeco naturaliter indeſtruibiles, & non ex mero Dei beneplacito. Non repugnat multiplicabilitas, & diverſitas ſpecifica Angelorum, immo de facto datur: Neque repugnat eorundem multiplicabilitas numerica in unaquaque ſpecie, quinimo repugnat univerſim Species Creaturarum numerice immultiplicabilis, ut & Genus immultiplicabile ſpecifice: & probabilius dicendum, ſub unaquaque ſpecie Angelica dari de facto plures Angelos. Cum Angeli neque ubique ſint, neque nullibi, indigent ubicatione diſtincta conſona eorum naturæ, modo ſcilicet ſuperaddito, quo definitive locentur toti in toto, & toti in qualibet parte ſpatii. Non repugnat Angelum intra ſphæram ſuam exiſtere poſſe connaturaliter in duobus locis diſſitis inadæquatis, inſtar Angeli divinitus replicati in duobus locis adæquatis. Nec repugnat poſſe Angelum intra ſphæram ſuæ activitatis ab extremo ad extremum tranſire ſine medio.

XII. Intellectus Angelicus habuit a Deo congenitas ſpecies impreſſas objectorum a ſe diſtantium, quæ decuit ab initio non ignorare; quæ autem intra ſphæram activitatis propriæ exiſtunt, etiamſi materialia ſint, probabiliter immediate citra ſpeciem vicariam complent Intellectum ad eorum cognitionem: Novas etiam ſpecies a Deo habent rerum naturalium, quæ de novo conſurgunt extra ſphæram, novaſque etiam propriis actibus acquirunt. Plurimæ ſpecies tam ex acquiſitis, quam ex infuſis ſunt particulares; plurimæ Univerſales, repræſentativæ ſcilicet in actu primo plurium ſimul objectorum clare, & diſtincte. Univerſim enim Angeli, quo ſuperiores ſunt, eo per ſpecies univerſaliores intelligunt. Repugnat tamen Species impreſſa, aut expreſſa univerſaliſſima repræſentativa clare, & diſtincte omnium ſimul poſſibilium, necnon infinitorum objectorum ſub eadem ſpecie; idque verum eſt, tamſi ſupponatur repugnantia Collectionis omnium ſimul poſſibilium, aut infiniti categorematici creati, quam ſi ab iis præſcindatur. Unde fit, cognitionem attactivam clare, & diſtincte omnium poſſibilium, aut etiam infinitorum, ſive in Deo, ſive extra Deum, fore ſimul, & non fore Omnipotentiæ comprehenſivam.

XIII. Quamvis naturalium rerum Cognitio Angelico intellectui ſit debita; futura tamen, quæ a libero arbitrio pendent, nonniſi conjecturaliter cognoſci poſſunt ab Angelis: Arcana etiam cordium certo, & infallibiliter citra conſenſum exercentis vim dominativam erga actus ſuos connaturaliter ab iiſdem cognoſci nequeunt. Nec ſolum actus liberi Angelos latent, ſed etiam actus Intellectus, ſpecies, & habitus, quibus cognitis actus liberi deprehenderentur: Latent denique, independenter ab indebita revelatione, Objecta quoad ſubſtantiam ſupernaturalia, non tamen ſupernaturalia quoad modum. Angeli quæ evidenter cognoſcunt, attingunt ſimplici intuitu, non componendo, aut dividendo; Secus vero quæ cognoſcunt obſcure, nempe futura contingentia, arcana cordium, & objecta ſupernaturalia. Præterea circa hæc Objecta poteſt cognitio Angelica eſſe diſcurſiva, & ſubeſſe falſitati, non vero circa Objecta evidenter cognita.

XIV. Angelorum locutio non rite explicatur per recurſum ad ſigna ſenſibilia, aut intellectualia; Nec per hoc quod loquens immediate proprio actu, quem intendit manifeſtare, cauſet in intellectu audientis ejus ſpeciem aut impreſſam, aut expreſſam: ſed formaliter habetur per hoc, quod loquens ordinet, & dirigat proprium con-

ce-

Digitized by Google

ceptum, aut actum voluntatis alteri, cui vult illos, eorumque objectum manifeſtare: hujuſmodi autem ordinatio, ſeu directio proprii conceptus eſt quædam reflexa cognitio conceptus directi, qua libere poſita a loquente, ſtatim conſurgit in mente Audientis ſpecies manifeſtativa eorum, quæ intendit manifeſtare. Propterea locutio ſemper conſiſtit in actu intellectus, etiam dum manifeſtantur actus voluntatis; requiritur tamen voluntatis imperium tanquam mera conditio, ut poſita conceptus directi ordinatione ad alterum, ejuſdem ſpecies conſurgat in mente audientis, etſi longe diſtantis. Quod ſi cognitio iſthæc reflexa conceptum directum non præſupponeret, loquens mentiretur. Illuminatio, qua Superiores Angeli communicant inferioribus veritates, aut ex toto, aut ex parte ignotas, fit per conſortationem, ſeu corroborationem mere Objectivam Intellectus audientis, cui proponitur Objectum artificioſe, artificio conſentaneo capacitati Intellectus illuminati. Denique repugnat Intellectus Angelicus cum propriis actibus indentificatus; Subſtantia tamen Angelica a potentia intellectiva de facto non diſtinguitur.

XV. Repugnat Creatura rationalis natura ſua impeccabilis, ſeu ita ad bonum honeſtum determinata, ut non poſſit proſequi delectabile in hypotheſi turpitudinis, aut difformitatis cum dictamine rationis indicantis inhoneſtatem actus, & deviationem a prima regula, quæ eſt lex æterna. Angeli omnes, ac Dæmones probabilius in primo inſtanti ſuæ creationis præditi fuerunt beatitudine naturali propria viæ, eſto non propria termini, hoc eſt cognitione in debito gradu intenſa Summi Veri, ac amore Summi Boni, citra impotentiam peccandi, ac ſecuritatem. Habuerunt pariter ſupernaturalem Beatitudinem, ſed imperfectam, propriam Viatoris elevati, nempe ſupernaturalem cognitionem abſtractivam Dei, ejuſque amorem ſupernaturalem; necnon Gratiam ſanctificantem dependenter a propria diſpoſitione, ac merito illius congruo: Donis etiam ſupernaturalibus uſum libertatis antecedentibus fuerunt inſtructi, & quidem probabilius inæqualiter pro inæqualitate Naturæ. Potuit Angelus non ſolum metaphyſice, ſed etiam phyſice, & de potentia ordinaria in primo inſtanti ſuæ creationis peccare, non potuit tamen moraliter, poſita vivida cognitione boni honeſti, & ultimi finis, ac ſolum remiſſa apparentia boni delectabilis avertentis ab honeſto. Quamvis boni Angeli potuiſſent in eodem inſtanti eſſe Viatores ſimul, & Comprehenſores, conjungendo pro eodem inſtanti cum Viſione beata potentiam ad peccandum in ſenſu diviſo; nihilominus probabilius per aliquod breve tempus fuerunt Viatores dumtaxat, ac diſcurſu uſi ſunt circa ſupernaturalia objecta ad plene deliberandum. Angeli vero mali poſt breviſſimum illud viæ tempus, renuentes Chriſto Domino ſe ſubmittere, in Tartarum detruſi, igne etiam cruciantur, per hoc quod obedientialiter hic elevetur ad producendam in Spiritibus qualitatem ſpiritualem iis diſſonam, ac doloriferam, quatenus eundem parit effectum, quem patitur Anima rationalis, quando unita corpori ab igne torquetur.

XVI. Quod eſt hominibus mors, hoc fuit Angelis lapſus, ut advertit D. Damaſcenus; proinde poſt lapſum non fuit illis pœnitentiæ locus, ut neque poſt mortem hominibus. Obſtinationis cauſa non eſt immobilitas, & inflexibilitas Naturæ Angelicæ, hæc enim poteſt natura ſua mutare factum, & a propoſito ſemel ſuſcepto reſilire; idque tam ſi de novo perpendat eadem motiva, quæ prius non bene perpenderat, quam ſi permaneat eadem apparentia motivorum: quamvis autem voluntas Dæmonum, ac damnatorum phyſice poſſit ponere actum moralem bonum, puta dolorem de peccato commiſſo ex motivo honeſto; moraliter tamen ad hujuſmodi actus ponendos eſt impotens ob apprehenſionem continuam, ac vehementem pœnarum, quas in vindictam peccati patiuntur, & amiſſionis æternæ felicitatis abſque ſpe illam recuperandi. Actus tamen ſalutares, ſeu honeſtos ſupernaturales ne phyſice quidem ponere poſſunt, præciſe quia denegatur iis a Deo auxilium ſalutare ad reſurgendum; Quare obſtinatio Dæmonum in malo eſt potius negativa, conſiſtens in carentia actuum ſalutarium, quam poſitiva conſiſtens in adhæſione ineluctabiliter firma objecto pravo.

XVII. Actus humani, quibus Beatitudinem comparamus, voluntarii debent eſſe, liberi, atque honeſti. Voluntarium, ſi non confundatur cum Spontaneo, eſt, quod procedit ab intrinſeco ex cognitione finis perfecta. Voluntarium neceſſarium præſtat libero, ſi neceſſitas oriatur ex cognitionis perfectione, ſecus vero ſi ex ejus imperfectione, aut ex extrinſeca determinatione. Implicat, actum voluntatis elicitum eſſe coa-

ctum;

ctum; poteſt tamen voluntas cogi ad carentiam actuum elicitorum, & coactionem pati tum quoad actus imperatos aliarum potentiarum, tum quoad amiſſionem qualitatis perfectivæ, puta habitus, aut receptionem qualitatis noxiæ. Quæ fiunt ex metu, ſunt voluntaria ſimpliciter, involuntaria ſecundum quid. Ignorantia antecedens, ſeu invincibilis cauſat ſimpliciter involuntarium ſecundum omnes circumſtantias ignoratas. Vincibilis vero, ſeu conſequens reddit actionem ſimpliciter voluntariam, ſi non ſit illius cauſa, ſecus reddit actum ſecundum quid involuntarium. Concomitans ignorantia actum neque poſitive voluntarium reddit, neque poſitive involuntarium, ſed negative dumtaxat voluntarium. Concupiſcentia antecedens aliquando interimit, aliquando ſolum minuit libertatem: Conſequens vero concupiſcentia libertatem etiam minuit, ſed auget voluntarium.

XVIII. Potentiæ liberæ Definitio communiter recepta, quæ ſcilicet poſitis omnibus requiſitis ad agendum poteſt agere, poteſtque non agere, intelligenda eſt in ſenſu compoſito; ita videlicet, ut poſitis requiſitis ad agendum, poſſit cum iiſdem tam actio, quam non actio componi. Liberum Arbitrium convenit homini etiam in ſtatu naturæ lapſæ; nec ſolum habetur pro ſtatu naturæ lapſæ libertas a coactione, & violentia, ſed etiam libertas indifferentiæ ad oppoſita, quæ eſt libertas a neceſſitate; immo hæc requiritur ad merendum, vel demerendum pro eo ſtatu.

XIX. Libertas actui libero interno eſſentialis eſt, & intrinſeca, ut proinde nequeat actus de libero tranſire ad neceſſarium, aut e contra; vitalis quippe tendentia, quæ eſt in actu libero repudians partem oppoſitam, ſalvari nequit per meram cognitionem extrinſecam indifferentem, cum ſit quædam formalis, & exercita contranitentia allicientiæ, quæ habetur a bono quod repudiatur. Cum enim voluntas trahatur a bono, quod libere repudiat, non reſiſtit illi mere negative, ſed per niſum vitalem cum actu identificatum. Actui tamen externo libero accidit libertas, adeo ut poſſit intrinſece invariatus e libero evadere neceſſarius, & e neceſſario liber. Idemque dicendum de actu interno imperato, ſi ſupponatur cum communiori carere libertate formali, & immediata; ſecus vero ſi ſupponatur eſſe formaliter liber. Quare diviſio actus voluntatis in liberum, & neceſſarium non eſt diviſio ſubjecti in accidentia, ſed generis in ſpecies. Ex quo etiam ſequitur, puram omiſſionem liberam repugnare. Libertas exercetur pro eodem inſtanti, quo ponitur actus liber, non pro ſequenti. Ad electionem liberam non prærequiritur judicium ultimum practicum, a quo voluntas determinetur; nec requiritur, quod bonum amplectendum efficacius ab intellectu, & vividius proponatur præ bono, quod repudiatur; Poteſt ſiquidem voluntas, duobus bonis omnino æqualibus, & eadem efficacitate propoſitis, unum præ alio eligere, & bonum minus præferre majori, etiamſi ejuſdem rationis ſint, & inefficacius, ac minus vivide bonum minus repræſentetur.

XX. Actus moralis eſt ille, qui ſubditur regulæ rationis, atque advertentiæ ad bonitatem, vel malitiam Objecti in genere honeſti; proinde poteſt actus aliquis eſſe phyſice bonus, & malus moraliter, & e contra. Prima regula objectiva moralitatis eſt lex æterna Dei, cui ſi conformetur actio, erit formaliter bona moraliter, ſi difformetur, mala: Natura vero rationalis non eſt regula honeſtatis, nec regulativa actionum, ſed regulabilis a lege æterna; Dictamen vero conſcientiæ, cum ſit veluti præco legem æternam indicens, non eſt prima regula, nec obligat ut quod, ſed ſolum ut quo. Actus honeſtus interior eſt eſſentialiter honeſtus, adeo ut non poſſit honeſtatem exuere; inhoneſtus etiam eſt eſſentialiter malus moraliter, nec poteſt evadere moraliter bonus, aut indifferens: unde diviſio actuum in honeſtos, & inhoneſtos non eſt diviſio ſubjecti in accidentia, ſed generis in ſpecies: Actio vero exterior cum non habeat eſſentialem illam tendentiam in objectum, quam habet actus internus, poteſt ſucceſſive eſſe bona, vel mala moraliter. Dantur actus ſecundum ſpeciem, & ex objecto neque honeſti, neque inhoneſti, ſed indifferentes; & probabiliter dari poteſt actus indifferens etiam in individuo; idque non ſolum per accidens, ex opinione videlicet probabili, quod non detur obligatio referendi ſignate omnes actiones ad finem virtutis, ſed etiam per ſe, quatenus probabile eſt, non dari hujuſmodi obligationem operandi ſemper ex amore honeſtatis.

IN-

Digitized by Google

INDEX
RERUM NOTABILIUM,
Quæ in hac Secunda Parte
DE BEATITUDINE, DE ANGELIS, AC DE ACTIBUS HUMANIS
Continentur.

Primus numerus deſignat Diſputationem, Secundus Quæſtionem, Tertius numerum Marginalem.

A

ACtus amoris concupiſcentiæ erga Deum non eſt inordinatus; ſicut non eſt inordinatus actus attritionis. 2. 1. 7. Reperitur hic amor in Beatis, quippe qui non importat imperfectionem poſitivam, aut negativam, ſed præciſivam. ibid.

Actus bonus ſupernaturalis poteſt ab actu malo imperari. 7. 5. 1.

Actibus externis competit ſpecialis bonitas, aut malitia condiſtincta a bonitate, vel malitia actus interni; non tamen novum, ac ſpeciale meritum. 7. 4. 4. Occaſionaliter autem, & per accidens magis meretur, qui actui interno ſuperaddit, quam qui non ſuperaddit externum. ibid.

Actus externi per ſe augent ſatisfactionem, quamvis per ſe non augeant meritum. 7. 4. 4.

Actus honeſtus eſt eſſentialiter honeſtus; ſicut inhoneſtus eſt etiam inhoneſtus eſſentialiter. 7. 2. 2.

Actus imperatus poteſt eſſe formaliter liber. 7. 4. 3.

Actus liber eſt liber eſſentialiter. 6. 4. 2.

Actus tamen externus, qui ſolum denominative eſt liber, poteſt de libero tranſire in neceſſarium. 6. 4. 4.

Actus moralis indifferens in individuo eſt poſſibilis. 7. 3. 4.

Amor efficienter cauſatur a cognitione boni amati. 1. 5. 6.

Angelorum exiſtentia eſt certa, etiam certitudine naturali. 3. 1. 3. De facto ſunt ſimplices; non repugnat tamen Angelus compoſitus ex materia ſpirituali, & forma Angelica. 3. 2. 3. Sunt naturaliter inannihilabiles. 3. 3. 2. Eorum multiplicitas, ac diverſitas ſpecifica datur de facto. 3. 4. 3. Non repugnat eorumdem multiplicitas numerica. 3. 4. 5. Immo repugnat Creatura immultiplicabilis numerice. 3. 5. 3. Probabilius eſt de facto dari ſub unaquaque ſpecie Angelica plures Angelos. 3. 5. 6.

Angelus poteſt eſſe modo in majori loco, modo in minori intra propriam ſphæram. 3. 6. 2. Moveri poteſt tam motu continuo, quam diſcreto. ibid. Poteſt naturaliter exiſtere in duobus ſpatiis diſſitis intra propriam ſphæram. 3. 6. 3. Non tamen in duobus locis ſibi adæquatis. ibid. Poteſt demum ab extremo ad extremum tranſire ſine medio intra ſphæram propriam. 3. 6. 5.

Angeli habuerunt a Deo ſpecies impreſſas concreatas; & alias deinde propriis actibus acquirunt. 4. 1. 3. Quo ſuperiores ſunt, eo intelligunt per ſpecies univerſaliores. 4. 1. 4. Repugnat tamen ſpecies impreſſa univerſaliſſima. 4. 1. 6.

Angelus nunquam ceſſat a cognitione ſui, & a cognitione abſtractiva Dei. 4. 3. 1. Non poteſt naturaliter certo, & infallibiliter cognoſcere futura libera, arcana cordium, & objecta quoad ſubſtantiam ſupernaturalia. 4. 2. 2. De iis, quæ evidenter cognoſcit, non fert judicium componendo, aut dividendo; Nec diſcurrit de iiſdem; diſcurrit vero de iis, quæ non cognoſcit evidenter. 4. 3. 2.

Angelica locutio quomodo explicanda ſit. 4. 4. 2. Et quomodo Angeli ſuperiores illu-

Digitized by Google

illuminent inferiores. 4. 4. 5.

Angeli in primo inſtanti ſuæ creationis quibus donis prædití fuerint? 5. 1. 1. Potuerunt in eo primo inſtanti non ſolum metaphyſice, ſed etiam phyſice peccare, non tamen moraliter. 5. 1. 9. Eorum via fuit breviſſima, ſed non inſtantanea. 5. 1. 8. Angeli Tutelaris munus. 3. 5. 7.

Angelis Superioribus Deus contulit dona præſtantiora. 5. 1. 5.

Angelorum potentia intellectiva, & volitiva, necnon eorundem vis motiva a propria ipſorum ſubſtantia non diſtinguuntur. 4. 5. 1.

Anima rationalis cur non poſſit educi e ſinu materiæ, & ab ea ſuſtentari? 3. 2. 5.

Anxietas dari poteſt de amiſſione Beatitudinis, etiamſi ea eſſet naturaliter perpetua, unde nonniſi miraculoſe poſſet amitti. 1. 8. 5.

Appetitus noſter erga Beatitudinem naturalem eſt innatus, trahens tamen ductu naturæ appetitum elicitum. 2. 4. 1. Quicquid appetit homo, ſaltem interpretative, appetit propter Beatitudinem, non tamen propter Deum. 2 4. 2.

Arcana cordium cur non cognoſcantur ab Angelis naturaliter? 4. 2. 4.

Aſſenſus, & diſſenſus circa idem objectum non poſſunt in eodem intellectu componi pro diverſis naturæ ſignis. 1. 6. 6.

B

Beatitudo non conſiſtit in habitu, ne partialiter quidem, ſed in actu. 1. 1. 2. Phyſice conſiderata importat ſtatum omnium bonorum aggregatione perfectum; metaphyſice vero ſumpta importat primum prædicatum radicans ejus dotes, nempe perfectam poſſeſſionem Summi Boni. 1. 1. 4. Ea integratur ex objecto, & actu, ſed principalius ex objecto Beatifico. 1. 1. 8.

Beatitudo formalis conſiſtit in actu potentiæ intellectivæ. 1. 2. 2. ita ut ne inadæquate quidem per actum voluntatis conſtituatur. 1. 3. 1. Ea nequit haberi per viſionem Dei increatam unitam intellectui creato. 1. 7. 1. Neque per viſionem creatam a ſolo Deo productam. 1. 7. 4. Saltem connaturaliter debet eſſe perpetua. 1. 8. 2. Probabilius tamen eſt perpetua etiam eſſentialiter, ita ut attingere debeat ſuam perpetuitatem. 1. 8. 3.

Beatitudo naturalis eſt poſſibilis. 1. 3. 4. Beatitudo vero ſupernaturalis poterit eſſe temporanea, ſi detur certitudo, quod ea deſinente, beatitudo naturalis non ſit defutura. 1. 8. 6.

Beatitudo eſſentialis conſiſtere poteſt in viſione ſolius eſſentiæ Divinæ præſcindente ab Attributis, & Perſonalitatibus. 1. 11. 2.

Beatitudo objectiva coincidit cum ultimo Fine Creaturæ rationalis, & cum Bono continente omnia bona, quod ſit aptum per ſui poſſeſſionem parere ſtatum omnium bonorum aggregatione perfectum. 2. 2. 1. Ea nequit reponi in bono ullo creato. 2. 2. 5. Apprehenſa neceſſitat ad amorem, etiam quoad exercitium. 2. 4. 4.

Beatitudinis objectivæ exiſtentia demonſtrari poteſt quaſi a priori ex conceptu Entis optimi cumuli omnium bonorum. 2. 3. 1.

Beatis imponi poteſt præceptum, ne Deum diligant tam amore concupiſcentiæ, quam amore amicitiæ; in quo caſu ab ipſo objecto Beatifico ſuſpenſionem amoris exigente ad ſuſpendendum amorem neceſſitarentur. 1. 5. 10.

Bonum attingitur etiam ab intellectu, ſed ſub ratione veri; non ſecus ac verum attingitur a voluntate ſub ratione boni. 1. 2. 8.

Bonum amari non poteſt, ſi ſolum ejus bonitas apprehendatur, & non etiam judicetur. 6. 10. 2.

C

Chriſtus Dominus eſt formaliter ſubſiſtens, & Sanctus per ſubſiſtentiam, & Sanctitatem Increatam; non tamen Beatus per Increatam Beatitudinem ſibi unitam; ſicut nec Immenſus, Omnipotens, Æternus. 1. 7. 2. Non meruit per actus liberos libertate tantum a coactione, quamvis in eo natura non eſſet lapſa, ſed integra; habuit proinde libertatem a neceſſitate, ſeu libertatem indifferentiæ ad mortem præceptam non acceptandam, quamvis eſſet impeccabilis. 6. 6. 6. In horto miraculoſe triſtitiam paſſus eſt, cum eſſet Beatitus beatitudine eſſentiali. 1. 6. 11. Quænam futura, & quænam poſſibilia clare, & diſtincte cognoſcat in Verbo actu; quænam vero ſolum habitu, quatenus poteſt quamcunque eorum multitudinem ad arbitrium actu cognoſcere. 4. 1. 14.

Coactum quid ſit? & an poſſit voluntas coactionem in ſuis actibus pati? 6. 1. 4.

Cognitio boni cauſat amorem efficienter. 1. 5. 6.

Concupiſcentia quandonam minuat libertatem? 6. 2. 7.

Crea-

Creatura rationalis natura ſua impeccabilis repugnat. 5. 2. 2.

D

DÆmones, dicti Lemures, & Larvæ, num ſint in virtute intelligendi minus perfecti, quam natura intellectiva humana? 3. 2. 4.
Dæmonum peccatum quodnam fuerit? 5. 1. 7. Unde proveniat eorum obſtinatio? 5. 3. 2. Poſſunt phyſice, quamvis non poſſint moraliter, ponere actus honeſtos naturales. 5. 3. 5. In breviſſimo illo, quod habuerunt, viæ ſpatio poterant phyſice peccatum retractare, ac de eo dolere attritione naturali informi; non tamen poterant vi contritionis ſupernaturalis a peccato liberari. 5. 3. 8. Quomodo igne corporeo crucientur? 5. 4. 2. Num aliqui extra Infernum degant; & quomodo ibi torqueantur? 5. 4. 4.
Damnatorum omnium voluntas poteſt phyſice actus honeſtos naturales ponere, non tamen moraliter. 5. 3. 5.
Delectatio a natura ordinatur ad operationes; non vero iſtæ ad delectationem. 1. 1. 6. Bruta duntaxat bona appetunt propter delectationem. 1. 1. 9.
Dona ſupernaturalia præſtantiora Deus de facto contulit Angelis Superioribus pro menſura perfectionum naturalium. 5. 1. 5.

F

FInis quid ſit, & quotuplex? 2. 1. 1. finis cauſalitas eſt realis, & indiſtincta a cauſalitate cauſæ efficientis orta ex bono alliciente voluntatem. 2. 1. 3. Cur cauſa finalis, & non cauſa Idealis conſtituat novum genus cauſarum, ſi utraque reducitur ad genus cauſæ efficientis? 2. 1. 4.
Finis *Qui* debet ſaltem ratione diſtingui a fine *Cui*. 2. 1. 8. fini *Qui* principalius competit ratio Finis, quam Fini *Cui*. 2. 1. 5.
In Finibus non eſt poſſibilis proceſſus in infinitum; ut nec in cauſis efficientibus per ſe ſubordinatis. 2. 1. 9.

G

GRatia univerſim naturam imitatur, & ſolet ei ſe accommodare; ut proinde Angelis ſuperioribus præſtantiora dona ſupernaturalia ſint collata. 5. 1. 5.

H

HOneſtas actus in quonam conſiſtat. 7. 1. 1.
Honeſtatis regula formalis, & immediata eſt dictamen rationis; mediata vero, & radicalis eſt lex æterna Dei. 7. 1. 2.

I

IGnis corporeus quomodo cruciet Dæmones incorporeos? 5. 4. 2.
Ignorantia, ſive ſit antecedens, ſive comitans, ſive conſequens, quandonam cauſet involuntarium? 6. 2. 8.
Illuminare inferiores eſt proprium Angelorum Superiorum. 4. 4. 5.
Illapſus Dei in eſſentias Beatorum quid importat? 1. 1. 7.
Impeccabilitas eſſentialis nulli Creaturæ rationali competere poteſt: Sicut nulli Creaturæ competere poteſt indeſtruibilitas eſſentialis. 5. 2. 3.
Imperium eſt actus intellectus præſupponens actum Voluntatis. 6. 4. 2.
Inferni carcer quantus, & Ubi ſit? 5. 4. 5.
Infinitum categorematicum repugnat, ut a Deo ponatur. 4. 1. 12.
Intellectus eſt præſtantior voluntate; & Viſio Dei præſtat Amori Beatifico. 1. 4. 1.
Intellectus Angelicus non diſtinguitur a Subſtantia Angeli. 4. 5. 1. Non poteſt tamen cum propriis actibus identificari. 4. 5. 2.

L

LEmures, & Larvæ num ſint in virtute intelligendi inferiores natura intellectiva humana? 3. 2. 4.
Libertas arbitrii in quonam conſiſtat? 6. 3. 1. Libertas a coactione non ſufficit ad meritum vel demeritum. 6. 6. 2. Ipſe etiam Chriſtus D. quamvis præditus naturâ integra, ſolum mereri potuit per actus liberos libertate a neceſſitate, ſeu indifferentiæ. 6. 6. 6.
Libertas exercetur pro inſtanti, quo voluntas operatur, non pro ſequenti. 6. 7. 1.
Libertas eſt actui eſſentialis, & intrinſeca. 6. 4. 2. liber actus num præſtet actui neceſſario? 6. 1. 3.
Locutio Angelica quonam pacto habetur? 4. 4. 2.

M

MAlum ut malum amari non poteſt. 6. 8. 1. Poteſt voluntas malum averſari per actum puræ fugæ. 6. 9. 2. Malum quia prohibitum in quo differat a prohibito quia malo. 7. 1. 8.
Materia Spiritualis eſt poſſibilis. 3. 2. 3.
Men-

Digitized by Google

INDEX RERUM.

Mentiri an, & quomodo poſſint Angeli? 4. 4. 3.

Metus num, & quando cauſet involuntarium? 6. 1. 2.

O

Obſtinatio Dæmonum unde proveniat? 5. 3. 2.

Odium Dei cur eſſentialiter petat prohiberi. 7. 1. 7.

Omiſſio pura libera repugnat. 6. 5. 2.

P

Peccatum ſupernaturale num poſſit aliquatenus dari? 6. 4. 6.

Poſſibilium omnium collectio repugnat. 4. 1. 11.

Poſſeſſio quid importet per Juriſtas, quid per Theologos? 1. 2. 3. Quomodo bonum poſſideatur; & quomodo malum? 1. 2. 7.

Proceſſus in infinitum in cauſis per ſe ſubordinatis, & cauſis finalibus repugnat. 2. 1. 9.

Prædeterminatio ad Dei amorem ſtare poteſt cum potentia ad peccandum in ſenſu diviſo, peccato impeditivo prædeterminationis; ad eum modum quo poteſt Dei Viſio componi cum potentia ad peccandum peccato impeditivo Viſionis. 1. 6. 7.

S

Species impreſſæ objectorum requiruntur, ut poſſit Angelus cognoſcere objecta diſtantia. 4. 1. 1. Species impreſſæ univerſaliores debentur Angelis Superioribus. 4. 1. 4.

Species impreſſa univerſaliſſima repugnat, 4. 1. 6. Necnon ſpecies impreſſa repræſentativa in actu primo clare, & diſtincte infinitorum individuorum. 4. 1. 11.

V

Ubicatio Angelica probabiliter eſt diviſibilis. 3. 6. 2.

Verbum mentis quid ſit? 4. 4. 3.

Viæ Angelicæ tempus fuit breviſſimum, non tamen inſtantaneum. 5. 1. 8.

Videns Deum poteſt Divinitus carere amore fruitivo, non tamen naturaliter. 1. 5. 1. Amor autem fruitivus ne divinitus quidem poteſt a Dei viſione ſejungi. 1. 5. 4.

Videns Deum non poteſt illum odiſſe, etiamſi ſciret ſe ab eo puniendum eſſe in æternum. 1. 5. 8. Poteſt tamen, ac debet illum non amare; immo non poteſt illum amare, ſi ſibi præcipiatur, quod non amet. 1. 5. 10.

Viſio Dei poteſt ita intellectum illuminare pro toto inſtanti A, quin tamen dirigat ad omnes actus voluntatis, qui pro eo inſtanti ponuntur. 1. 6. 7. Hinc poteſt cum Dei viſione componi potentia ad peccandum peccato impeditivo viſionis. 1. 6. 4. Necnon peccato viſionis deſtructivo. 1. 6. 8. Immo componi Divinitus poteſt cum gravi culpa tam actuali, quam habituali. 1. 6. 12. In quo tamen caſu videns Deum ſibi infenſum non eſſet beatus, ſed miſerrimus. 1. 6. 11.

Viſio Dei præſtantior eſt amore beatifico. 1. 4. 1. Ea eſt naturaliter indeſtruibilis. 1. 9. 2. Non tamen Divinitus. 1. 9. 4. Num alicui ex Sanctis conceſſa fuerit in hac vita Dei viſio? 1. 8. 8.

Viſio Dei eſſentialiter indeſtruibilis ex connexione cum decreto de nulla viſione deſtruenda, repugnat. 1. 10. 2.

Viſio Increata Dei non poteſt eſſe noſtra formalis Beatitudo. 1. 7. 1. Sicut nec viſio creata a ſolo Deo producta. 1. 7. 4.

Vita in actu ſecundo debet eſſe ab intrinſeco, quin ſufficiat, quod uniatur actus vitalis ſubjecto vitali. 1. 7. 5.

Univerſum de facto eſt optimum, quatenus in eo ſunt omnes gradus, & genera entium. 3. 1. 3.

Voluntarium quid ſit, & in quo differat a volito? 6. 1. 1. Quid etiam ſit violentum, coactum, & Involuntarium? 6. 1. 2. Num ſit perfectior actus voluntatis liber quam neceſſarius? 6. 1. 3.

Voluntarium ſine omni actu num ſit poſſibile? 6. 1. 8.

Voluntas num poſſit coactionem pati in actibus ſuis? 6. 1. 4. Poteſt voluntas eligere minus bonum, neglecto majori, etiam efficacius propoſito. 6. 8. 6.

Voluntas Dæmonum non habet phyſicam, ſed moralem dumtaxat impotentiam ad ponendos actus honeſtos naturales: Actus tamen ſupernaturales ne phyſice quidem poteſt ponere. 5. 3. 5.

FINIS.

MG 2006968

Digitized by Google